Jesuit-Krauss-McCormick Library
BS2280 .J94
Jèulicher, Adolf, 1857-1958. MAIN
Festgabe fèur Adolf Jèulicher zum 70. Ge
3 9967 00124 8454

ACCESSION NUMBER SHELF NUMBER
61994 BS2280
J94

The Virginia Library

Presbyterian
Theological Seminary
Chicago

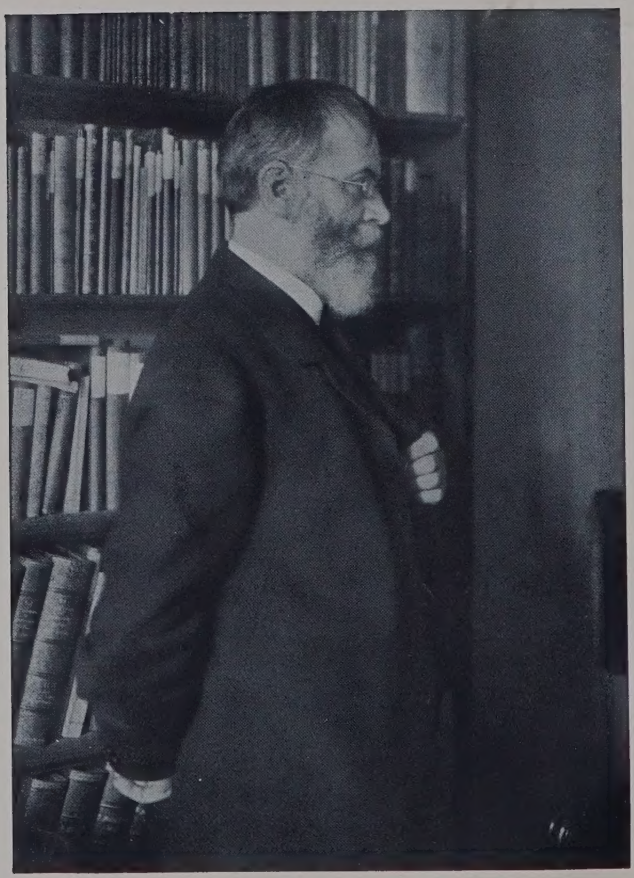
826 Belden Avenue

From

Received Sept. 1930

12327/30

FESTGABE FÜR ADOLF JÜLICHER



A. Jolicœur

FESTGABE

FÜR

ADOLF JÜLICHER

ZUM 70. GEBURTSTAG

26. JANUAR 1927

MIT EINEM BILDNIS VON ADOLF JÜLICHER
UND EINER LICHTDRUCKTAFEL

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1927

PRESBYTERIAN THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY.
CHICAGO

Alle Rechte vorbehalten.

Druck: Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co., Altenburg, Thür.

228
194

Hochverehrter Herr Kollege!

Wir, die wir als persönliche Schüler durch Ihren Vortrag oder als Fachgenossen durch Ihre literarische Arbeit von Ihnen lernen durften, kommen mit dieser Gabe, um Ihnen zum 70. Geburtstag unsern Dank und unsere Wünsche zu bringen.

Unsern Dank, – denn was Ihre unermüdliche Arbeit in der Fortführung der großen Traditionen der historisch-kritischen Erforschung der Geschichte des Urchristentums und der alten Kirche geleistet hat, ist auch für unsere wissenschaftliche Arbeit das Fundament geworden.

Unsere ganz persönlichen Wünsche, – denn nicht nur den Forscher verehren wir in Ihnen, sondern Sie waren uns zugleich ein Vorbild, indem wir an Ihrem Wirken sahen, wie sich Klarheit, Güte und Strenge einer menschlichen Lebensführung mit unermüdlicher Forscherarbeit zu einer festen Einheit verbinden kann.

Wir, die wir Ihnen heute nahen, sind nur ein kleiner Kreis. Aber wir wissen, daß sich mit uns in Dank und Wunsch eine große Schar solcher vereint, denen Sie in vier Jahrzehnten ein Erzieher zur Freude an der wissenschaftlichen Arbeit, zur strengen Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit gewesen sind. Wir dürfen aber nicht nur im Namen dieser reden, sondern zugleich im Namen solcher, die Ihren Festtag nicht mehr erlebten, die aber gleich uns, Ihnen heute ein Zeichen

der Verehrung darbringen wollten. Zwei von ihnen, K. Holl und G. P. Wetter konnten ihren Beitrag zu dieser Gabe noch senden; W. Heitmüller hat die Arbeit, die er Ihnen zu widmen gedachte, nicht mehr niederschreiben können.

Möchten Sie unsere Gabe freundlich aufnehmen, und möchten Ihnen die Jahre, die Ihnen noch geschenkt werden, verschönt werden durch das Bewußtsein dessen, was Sie andern waren und sind, und wovon eben diese Blätter ein Zeugnis sein wollen.

Im Namen der Mitarbeiter:

R. BULTMANN H. V. SODEN

Verzeichnis der Beiträge.

Seite

Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi. Von Walter Sattler, Lic. theol., Pfarrer in Holzwickede 1

Jesus der Galiläer. Von Walter Bauer, Dr. theol., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Göttingen . . . 16

Die Entstehung des Markusevangeliums. Von Arnold Meyer, Dr. theol., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Zürich 35

The parable of the Labourers (Matt. 20, 1—16). By W. A. Curtis, Professor of Biblical Criticism and Biblical Antiquities in the University Edinburgh 61

Der Nächste. Von Martin Rade, Dr. theol., o. Professor für systematische Theologie an der Universität Marburg 70

Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium. Von Gillis Pson Wetter, weiland o. Professor für exegetische Theologie an der Universität Upsala 80

Das Problem des Zwischenzustandes in dem Abschnitt 2. Kor. 5, 1—10. Von Wilhelm Mundle, Lic. theol., a. o. Professor an der Universität Marburg, Pfarrer in Düsseldorf 93

Die fünf johanneischen Parakletsprüche. Von Hans Windisch, Dr. theol. et phil., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Leiden 110

Analyse des ersten Johannesbriefes. Von Rudolf Bultmann, Dr. theol., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Marburg 138

Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius. Von Karl Holl, Dr. theol., phil. et jur., weiland o. Professor für Kirchengeschichte an der Universität Berlin 159

Seite

Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382. Von KARL MÜLLER, Dr. theol., jur. et phil., Professor em. der historischen Theologie an der Universität Tübingen 190

Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon. Von EDUARD SCHWARTZ, Dr. theol., jur. et phil., o. Professor für klassische Philologie an der Universität München 203

Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums. (Mit einer Lichtdrucktafel.) Von HANS LIETZMANN, Dr. theol., o. Professor für Kirchengeschichte an der Universität Berlin 213

Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian. Von HANS VON SODEN, Dr. theol., o. Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte an der Universität Marburg 229

PRESBYTERIAN THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY.
CHICAGO

Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi.

Von

Walther Sattler (Holzwickede).

ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου.
οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω
ὄρους κειμένη.

August Gottlieb Spangenberg, Zinzendorfs Nachfolger als Bischof der Brüdergemeinde, hat das desiderium pium geprägt: „Ach, hätte man eine Kirchenhistorie, die — mit Hintansetzung der Dinge, die mehr zur Welt als zu einer in dem eigentlichen Sinne genommenen Gemeine Christi gehören, — von den Verborgenen des Herrn, von den Zeugen des Evangelii, von den Gemeinlein Jesu Christi und wie die aufeinandergefolgt, wovon man nur bald hier, bald da, bald dort etwas aufgezeichnet findet, die möglichste Nachricht gäbe: was wäre die wert!" Über das Wertvolle und das Einseitige eines derartigen Programms hat schon JÜLICHER in seiner Rektoratsrede von 1901, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte, das Nötigste gesagt und an einem instruktiven Beispiel erläutert. Daß in der kirchengeschichtlichen Forschung der Gegenwart derartige Probleme nicht unbeachtet bleiben, hat für das Jahrhundert der Reformation EDUARD SIMONS bewiesen durch seine musterhafte Ausgabe von Presbyterialprotokollen der Heimlichen Kölnischen Gemeinde (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 26), 1905. Allein gerade wenn man, wie es für JÜLICHER selbstverständlich ist, die Vertreter der neutestamentlichen Disziplinen den Kirchenhistorikern zurechnet, und wenn es speziell die religiöse Entwicklung ist, auf die wir im Sinne SCHLEIERMACHERS nicht nur im Zusammenhang der Kirchengeschichte, sondern auch im Neuen Testament vor allem zu achten haben, so wird man in Erinnerung an SPANGENBERG mit dem genetischen Prinzip

der „Aufeinanderfolge" auch im Blick auf das Judentum im Zeitalter Jesu Christi Ernst machen müssen. Wie von selbst öffnet sich dann das Auge für die religionsgeschichtlich bedeutsame Tatsache, daß diese Welt unkenntlich gemacht ist durch Vorbauten, die entfernt werden müssen. Das Schema des Josephus: Pharisäer, Sadduzäer, Essener, spielt auch heute noch eine nicht zu rechtfertigende Rolle in der Geschichtsbetrachtung. Aber auch die neuerdings wieder in den Vordergrund geschobenen Rabbinen auf der einen Seite, die „Apokalyptiker" auf der andern Seite sind nichts anderes als eine Scheinfassade. Zu den religionsgeschichtlichen Problemen im tiefsten und edelsten Sinn gelangt man erst, wenn man den „Zwischenkieferknochen" zwischen Judentum und Christentum nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen sucht. Eine empfindliche Lücke klafft hier sowohl bei SCHÜRER als auch — in andrer Weise — bei SCHLATTER (Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian ^{3}1925, Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund, 1904); SCHLATTER ist als Exeget den im folgenden gezogenen Linien zuweilen näher gekommen als in seinen historischen Darstellungen. W. BOUSSET (Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, ^{3}ed. H. GRESSMANN 1926) hätte ja in besonderer Weise die Aufgabe sehen müssen, die Spangenberg in seiner Weise formuliert hat. BULTMANNS „Jesus" (1926) beschränkt sich bei dem „zeitgeschichtlichen Rahmen des Auftretens Jesu" nur auf einige Bemerkungen (1. die jüdische Religion; 2. die messianischen Bewegungen; 3. Johannes der Täufer und Jesus). Auch die Darstellungen der „Alttestamentlichen Theologie" haben den Anawim und ihrer großen religionsgeschichtlichen Bedeutung bisher zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die Klammer zwischen dem Alten und Neuen Testament bilden die Anawim im Zeitalter Jesu Christi. Ihnen die gebührende Monographie zu widmen, ist eine lockende Aufgabe, den Grundriß dieser Monographie mit wenigen Strichen zu zeichnen, dagegen eine leicht mit Mißverständnissen verbundene Sache. Aber in der Religionsgeschichte des Alten und Neuen Testaments, in der neutestamentlichen Zeitgeschichte und in den Darstellungen des Lebens Jesu dürfen die Anawim hinfort nicht mehr fehlen oder eine untergeordnete Stelle einnehmen. Daß in HINNEBERGS „Kultur

der Gegenwart" WELLHAUSENS Darstellung der israelitisch-jüdischen Religion ihren Platz in dem der christlichen Religion gewidmeten Band, unmittelbar vor dem Abschnitt „Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicänum" erhalten hat, ist in der Ordnung; aber innerlich verankert ist dieser geschichtliche Zusammenhang lediglich in den Anawim.

In dem seltsamen Entschluß des Propheten Jesaia, einem seiner Söhne den tiefsinnigen Namen Schear jaschub zu geben, finden schmerzenreiche Resignation und ernste Freude zugleich ihren bedeutsamen Ausdruck. Den geheimnisvollen und vor den Augen der tiefer Blickenden unter seinen Zeitgenossen nicht verborgenen Hintergrund dieses programmatischen Namens bildet die erschütternde Tatsache des kommenden Gottesgerichts. So dient die aus wehmütiger, reifer Entsagung entsprungene Botschaft von dem Rest Jakobs, der wiederkehren wird zu dem starken Gott, zum Trost für die Frommen, zur Warnung für die sich in Sicherheit Wiegenden, für das Volk als solches Rettung Erhoffenden und Heil Predigenden.

Wie der Landmann nicht immer pflügt, sondern auch sät, nicht immerfort drischt, so daß das Korn zerstört würde, sondern nur soweit es zur Brotgewinnung erforderlich ist, so verfährt Jahwe als Richter (Is. 28). Stammt dies Gleichnis von Jesaja selbst, oder ist es ein nachexilischer Zusatz, — immer beweist es die Lebendigkeit des Restgedankens in bestimmten Kreisen. Die Bezeichnung „heiliger Same" für den in den Strafgerichten erhaltenen und geläuterten Rest des Bundesvolks (Jes. 6, 13) mag auf Jesaja selbst zurückgehen oder ein tröstlicher Zusatz sein „aus der Zeit, die einen aus dem Untergang des Volkes geretteten gottesfürchtigen Kern, eine neue Gemeinde in Jerusalem, kennt" (Marti), — immer erscheint sie als ein integrierender Bestandteil der eschatologischen Erwartung eines näher zu bestimmenden Kreises innerhalb der Religionsgeschichte Israels.

Wer aber gehört zu diesem heiligen Rest? Ohne hier die Ursprünglichkeit des „Restes Josephs" bei Amos 5, 15 untersuchen zu wollen, muß ich doch die Auffassung WELLHAUSENS, es sei das durch viele Kalamitäten auf einen Rest heruntergekommene Volk Israels jener Zeit gemeint, als innerlich unmög-

lich ablehnen. Amos selbst oder ein Späterer, Unbekannter, mahnt zur Umkehr, damit im Gericht Jahwes wenigstens einem Teil Israels, dem „Rest Josephs" Gnade widerfahren kann. Dieser Rest erscheint bei einem sozial so hochstehenden Propheten wie Zephanja (3, 12, ich halte diese Stelle nicht für einen spätern Zusatz) als ein demütiges und geringes Volk, das auf den Namen Jahwes vertraut. Es wird sich darum handeln, diese Anawim innerhalb der verschiedenen Stände des Volks näher kennenzulernen, ihre literarischen Zeugnisse zu erkennen, die Fragmente zu sondern und chronologisch zu ordnen. In diesem Zusammenhang wäre beispielsweise zu prüfen die Überlieferung über die 7000, die schon zur Zeit des Elias, weil sie vor Baal ihre Knie nicht gebeugt hatten, als Bürgschaft für das Bestehen eines heiligen Restes erscheinen. Von diesem Gesichtspunkt aus müßte die das Idealbild eines Anaw in unvergeßlichen Strichen zeichnende ergreifende Trostschrift des Deuterojesaja von Grund auf neu untersucht werden: das Rätsel des Ebed Jahwe würde sich lösen, wenn man sich entschließen könnte, diese Gestalt mit den Augen und mit dem Herzen der Anawim zu sehen, deren Mund dies Ideal gepriesen, deren Hände es geformt haben. Ansätze zu dieser richtigen Betrachtung der Dinge finden sich in dem, wie mir scheint, bisher zu wenig beachteten, leider nicht genügend gekürzten opus postumum des Marburger Neukantianers Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums 1919. Auf die chronologischen Spezialprobleme des kanonischen Psalmbuchs kann ich unter diesem neuen Gesichtswinkel hier nur eben hinweisen. Für die Entstehung des alttestamentlichen Kanons selbst würden sich, soviel ich sehe, besonders beim Hohenlied überraschende Beobachtungen und Folgerungen ergeben. Nicht eine abgeschlossene Gruppe wie die Gemeinschaft der Pharisäer, nicht eine organisierte Partei wie die Sadduzäer, nicht ein irgendwie den Essäern vergleichbares Phänomen steht hinter diesen geschichtlich erkennbar werdenden Auswirkungen. Wenn Charles die Himmelfahrt des Moses einem pharisäischen Quietisten als Verfasser zuschreibt, so will anderseits die typische Gestalt des Pharisäers Nikodemus im Johannesevangelium nicht übersehen werden. Wie es einem Amos und Jesaja nicht an verständnisvollen Zeit-

genossen gefehlt hat, die in den Aussprüchen der Propheten die tiefsten und verborgensten Gedanken des eigenen Herzens, zur Klarheit erhoben, wiederfanden, so kann es auch in den Zeiten unerhörter Zerrüttung, wie sie dem Buch Daniel als Hintergrund dienen mußten, nicht an Trägern dieses Geistes gefehlt haben. Nur unterirdisch können die Kräfte, die von den Anawim ausgehen, noch wirken; dort aber sind sie um so stärker lebendig im Unterschied von dem offen zutage liegenden Enthusiasmus und Zelotismus des makkabäischen Zeitalters. Das Geschichtswerk des ersten, der historische Roman des zweiten Makkabäerbuchs (ein Stück patriotischer Jugendliteratur), erwähnt nichts von den Anawim jener Zeit und hat ihres Geistes keinen Hauch verspürt. Auch, um wenigstens dies hier zu erwähnen, das jüdische Märtyrerbuch (IV. Mkkb.) oder die in der „Gemeinde des neuen Bundes zu Damaskus" zu Worte kommenden Priester pharisäischer Geistesrichtung können nicht mit den literarischen Niederschlägen des Innenlebens der Anawim und ihrer Erwartungen in nähere Beziehung gesetzt werden.

Um so entschlossener sind in diesen zeitgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen die Lukas 1 und 2 mitgeteilten Lieder aus der Kindheitsgeschichte Jesu, wie es Gunkel (in der Festgabe für Harnack 1921) wenigstens angebahnt hat. Im Unterschied von den die Propaganda der Tat ausübenden oder ersehnenden Patrioten und Zeloten wußten die Anawim auch in den Stürmen des Herodianischen Zeitalters, daß es noch schlimmere Dinge gibt als Fremdherrschaft und Armut. Wem aller Selbstruhm vergangen ist, der weigert sich nicht, unter den Schicksalsschlägen, die er als Gottesgerichte über sein Volk erlebt, an seine eigne Brust zu schlagen. Zuerst von Sünde und Schuld muß der kommende Messias erlösen. Diese Erlösung ist das Ziel der sehnsüchtigen Erwartung der προσδεχόμενοι:

> Hungrige füllt er mit Gütern und läßt die Reichen leer.
> Gewaltige stürzt er vom Thron und erhebt Niedrige.

Ich sehe also die Brücke zwischen dem Alten und Neuen Testament an andrer Stelle und auch anders fundamentiert als etwa Hans Duhm (Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament 1926).

Man wird schwerlich leugnen können, daß in zahlreichen Gliedern dieser wartenden Schar ein mehr oder minder bewußter Gegensatz gegen die dogmatischen und ethischen Äußerlichkeiten der dominierenden pharisäischen Gemeinschaftskreise sich entwickeln mußte. Jedenfalls zeigte es sich beim Auftreten des Priestersohnes Johannes, daß die Pharisäer es für geraten hielten, auf die Anschauungen der Anawim als auf eine im Verborgenen herangewachsene Großmacht Rücksicht zu nehmen. Waren es später auch viele Pharisäer, die sich zur Annahme der neuen Messiasbotschaft entschlossen (Act. 15, 5; 21, 20), so gehörten doch zunächst, wie SCHLEIERMACHER gegenüber ausdrücklich betont werden muß, Pharisäer unter der Jüngerschaft Jesu zu den seltenen Ausnahmen, während die Anawim sich rasch für Johannes den Täufer und für Jesus selbst entschieden; sie fanden sich auf dem gemeinsamen Boden des Dogmas vom „heiligen Rest". Daß aber die Anawim auch in Priesterkreisen stark vertreten waren, die von Bousset gezogene „Parallele" zum katholischen Klerus der Renaissancezeit also jedenfalls nicht nur in dem von ihm gemeinten Sinn richtig ist, beweist die merkwürdige und doch so wenig beachtete Notiz Act. 6, 7 in Verbindung mit der erst auf diesem Hintergrund sich klar abhebenden Gestalt des Priesters Zacharias (Lk. 1) und seiner dem Geschlecht Aarons entstammenden Gemahlin Elisabeth.

So wenig wir über die Jugendentwicklung des Täufers Johannes wissen, so steht doch fest, daß nicht essenische Einflüsse, sondern die Atmosphäre der Anawim ihm die für sein Leben entscheidenden Eindrücke vermittelt haben. In diesen Kreisen, in die sich das tiefere religiöse Leben auch damals geflüchtet hatte, haben wir ohne Zweifel das Elternhaus auch dieses Propheten zu suchen. Der Standpunkt der Resignation, der seine letzte Vollendung in den Makarismen der Bergpredigt Jesu findet, bedeutete für den Priestersohn Johannes infolgedessen ein selbstverständliches Erbe der alten Propheten: nicht auf die äußere Bedingung der Volksangehörigkeit kommt es an, sondern auf die innere der demütigen Gesinnung, zu der schließlich auch ein Verzicht auf die partikularistischen Privilegien der Abstammung von Abraham gehört. Daher setzt die johanneische Reform- und Erweckungsbewegung ein bei der prophetischen

Erkenntnis: „Schear jaschub". Wer zum heiligen Rest gehören will, muß *umkehren*; dies Bekenntnis und Gelübde der Anawim seit den Tagen der alten Propheten ist der Sinn auch der Johannestaufe in ihrem Gegensatz zur Beschneidung. Die Johannestaufe als Kundgebung bußfertiger Gesinnung bildet eine scharf akzentuierte Antithese zu der pharisäischen Lehre von dem zweifachen Weg ins Himmelreich: dem Weg der Gerechten durch verdienstliche Werke und dem Weg der Sünder durch Buße. Für Johannes und seine Gesinnungsgenossen folgt aus der Tatsache der Nähe des Himmelreichs die Notwendigkeit der Gott gefälligen demütigen Gesinnung; der einzig mögliche Weg der Reichsgenossen ist die Anawa als Charakteristikum des heiligen Rests. Aus der Reihe der übrigen jüdischen Baptismen jener Zeit würde sich demnach die Johannestaufe herausheben lassen als eine, wenn man den kühnen Ausdruck gelten lassen will, Proselytentaufe höherer Ordnung. In diesem Sinn ließ die Johannestaufe zum erstenmal die Anawim als solche in die Erscheinung treten; sie hatte die Aufgabe, an ihrem Teil aus dem verkehrten Volk die innerlich Lebendigen, die wirklich Sehenden, die wahrhaft Hörenden zu einem rechten Israel zu sammeln, wobei sich freilich (was in einem andern Sinn die Pharisäer längst wußten) zeigte, daß die Oberen nicht das eigentliche Israel waren. So fand der Weckruf des Täufers Johannes zumal in den galiläischen Kreisen der Anawim freudigen Widerhall, wobei auf die verwandtschaftlichen Verbindungen dieser Familien, wie mir scheint, mehr als bisher geachtet werden muß. Was nach dieser Richtung hin Eduard Simons zur Erforschung des Niederrheinischen Synodal- und Gemeindelebens „unter dem Kreuz" begonnen hat, läßt sich auf Grund sogar unsers lückenhaften Quellenmaterials auch für die speziell galiläischen Kreise der Anawim mit Aussicht auf nicht zu kargen Gewinn versuchen. Unter den galiläischen Anawim, die sich von dem neuen Elias aufrufen ließen, sich als Glieder des „heiligen Rests" zu bekennen, war sein Verwandter Jesus aus Nazareth nicht der erste. Aber die Beugung auch dieses Mannes unter die richtig verstandene Taufe des Wegbereiters war eine einfache Notwendigkeit im Blick auf die Durchführung seines recht verstandenen messianischen Wirkens, auf das er sich in der Stille des klein-

städtischen Elternhauses, fern von der rabbinisch-pharisäischen Schulweisheit hatte vorbereiten können. Nicht allein an dem Inhalt der Botschaft des Täufers, an seiner „Stimme", an der werbenden, gewinnenden Art seiner Verkündigung (die zu der scharfen Ablehnung der Satten keinen Gegensatz bildet) hatten die Anawim den Jes. 40 geweissagten Wegbereiter erkannt. In der Weissagung des Deuterojesaja hatte Jesus auch sein eigenes Bild, den wahren „Messias" Israels gefunden.

Fast alle Bestandteile der damaligen messianischen Erwartung konnten auf Jesus nicht anders als abstoßend wirken; sie zielte doch zuletzt auf die Herrlichkeit Israels ab anstatt auf die Ankunft des Reiches Gottes und die Verwirklichung des göttlichen Willens. Leider wissen wir von dem Jugendunterricht zumal aus dieser Periode der Geschichte Israels sehr wenig. Innerhalb der Geschichte der Pädagogik sollte ein Kapitel von derartig unüberbietbarer Bedeutung inzwischen eifriger durchforscht sein; aber die Bedeutung der „Mutterschule" für den heranwachsenden Jesusknaben wird kaum überschätzt werden können. Gehört es zu den reinsten Freuden, dem Werden bedeutsamer Persönlichkeiten zu lauschen, — dem Biographen Jesu bleibt diese Freude versagt. Aber selbst SCHLEIERMACHER, der die Bedeutung der Familie für die Entwicklung des religiösen Lebens so klar und warm beschrieben hat, ist die Bedeutung der Familie für das stille Wachstum des inneren Lebens Jesu entgangen. Der Geist des Elternhauses Jesu war kein andrer als die Gesinnung der Anawa im Elternhaus des Johannes, der Geist der Anawim-Psalmen, der Geist eines Zephanja und Deuterojesaja, wie er überhaupt in den Kreisen der προσδεχόμενοι (Lk. 2, 25. 38; Mk. 15, 43) wie in einem unterirdischen Rinnsal lebendig geblieben war. So hat im Zeitalter der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein Kreis von „Stillen im Lande" die Lebenskräfte bewahrt und weitergeleitet, die in einzelnen Werkzeugen Gottes innerhalb des 19. Jahrhunderts in weithin sichtbarer Weise sich offenbart haben. An diese Welt der „Stillen im Lande" hat Jesus seine Predigt vom Reiche Gottes angeknüpft; es waren die Gedanken, die ihn selbst von Kindesbeinen an umfangen und getragen hatten. Ob unter diesen Umständen die Originalität Jesu sich so stark betonen läßt wie JÜLICHER und

Holl, jeder in seiner Art, es versuchen, ist eine andre Frage, die hier nur angedeutet werden kann. Jedenfalls aber wird man auf der andern Seite die neuerdings wieder aus intensiver Beschäftigung mit den Anschauungen und Methoden der Rabbinen gewonnenen, an sich wertvollen Ergebnisse für das geschichtliche Verständnis der Worte und Taten Jesu im allgemeinen, seiner Bergpredigt und seiner Gleichnisse im besondern gewiß nicht überschätzen dürfen. Der Weg, in die Gedankenwelt Jesu einzudringen, ist auf dem Boden dieser verdienstlichen rabbinischen Forschungen nicht zu Ende gegangen.

Wer den Dichter will verstehen,
Muß in Dichters Lande gehen.

Das Land Jesu ist aber nur in einem sehr äußerlichen Sinn das Land der Rabbinen. „Weh euch, ihr Pharisäer! Weh euch, ihr Rabbinen!“ Dieser von Jesus selbst so scharf formulierte Gegensatz gegen die Welt der pharisäischen Schriftgelehrten sollte rechtzeitig daran erinnern, daß die Heimat Jesu eine andre Welt ist.

Sieht man vom Markt in die Kirche hinein,
Da ist alles dunkel und düster.

Die Welt der „Stillen im Lande“ besteht aus den Unscheinbaren, die nicht dem pharisäischen Wahn sich hingeben, als könne man durch Erfüllung der Vorschriften der Thora loskommen von seiner Schuld. Die Atmosphäre, in der die Anawim atmeten, war nicht das Bewußtsein, die vor Gott geltende Gerechtigkeit zu besitzen, sondern der Hunger und Durst nach dieser Gerechtigkeit. Es ist uns kein Jesuswort überliefert, das nicht seine Heimat im Alten Testament hätte, keins, das nicht aus der Gedankenwelt der Anawim heraus seine zureichende Erklärung fände. Eben weil Jesus nicht aus den Kreisen der Pharisäer hervorgegangen ist, stellte sich die weitaus überwiegende Mehrzahl der Pharisäer mißtrauisch, „kritisch“ zu ihm. Auch einem großen Historiker wie Eduard Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums) mußte die Zeichnung des Geschichtsbilds, besonders der Gestalt Jesu selbst, mißlingen, weil er nicht zunächst mit feinem Gefühl die nächste Umwelt des werdenden Christentums und seines Stifters erforscht hat.

Kommt aber nur einmal herein!
Begrüßt die heilige Kapelle!
Da ist's auf einmal farbig helle,
Geschicht' und Zierat glänzt in Schnelle,
Bedeutend wirkt ein edler Schein;
Dies wird euch Kindern Gottes taugen,
Erbaut euch und ergötzt die Augen!

Cohen hat in seinem obengenannten Buch nicht nur der Anawim sich klaren Blickes angenommen und den Korrelatbegriff des heiligen Rests zu seinem Recht kommen lassen; Cohen empfindet auch als ein Geheimnis besonderer Art den doppelten Ausgang der Geschichte Israels einerseits im mischnisch-talmudischen Judentum, anderseits im Christentum. Wer aber die Gestalt Jesu im hellen Licht der Geschichte betrachtet und ihn aus dem „Milieu" seiner wahren Geistesverwandten, der Anawim, zu verstehen sucht, was soll der dazu sagen, wenn noch neuerdings ein Theolog wie Julius Kaftan (Festgabe für Harnack 1921) die von der „Neutestamentlichen Theologie" zu beantwortende Frage dahin formuliert: „Wie ist aus der bizarren apokalyptischen Vorstellungswelt des Spätjudentums die Gedankenwelt hervorgegangen, welche die universale geistige Religion, das Christentum, erfüllt und beherrscht?" Man sollte als Historiker ein Wunder nicht künstlich größer machen, als es an sich schon ist.

Ist Jesus wirklich aus den Kreisen der Anawim hervorgegangen, so ist nicht nur sein Entschluß, sich von Johannes taufen zu lassen, sondern auch jenes andere Erlebnis vor dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit unmittelbar verständlich: jener Kampf, der seinen Niederschlag in der Versuchungsgeschichte gefunden hat, die Auseinandersetzung seines „Messiasideals" als Anaw mit der als teuflisch empfundenen volkstümlichen Messiaserwartung. Es erklärt sich aber auch seine spätere „seltsame Haltung gegenüber den Messiasanreden, die er bald mit Freude begrüßt, bald aufgeregt zurückweist" (Jülicher); „in dem, was die Leute Messias nannten, steckte zu viel ihm Unsympathisches, mit seinem Wesen Unvereinbares" (Jülicher). Was war also mit dem Messiasbekenntnis von Cäsarea Philippi gewonnen? Jesus erkannte das tiefe Vertrauen des Petrus zu seiner Person; aber er durfte es nicht anders beantworten als

mit der Zumutung, die Tatsache eines *leidenden* Messias in Kauf zu nehmen. Nur von der Tatsache aus, daß der „Messias" nicht nur aus den Kreisen der Anawim stammt, sondern eben als Messias das Ideal eines Anaw darzustellen und zu verwirklichen hat, wird im tiefsten Grunde klar, warum Jesus gerade in diesem Augenblick zum erstenmal deutlich von seinem Endgeschick zu sprechen wagt. Das „Messiasgeheimnis" Jesu besteht also, wie schon KATTENBUSCH gesehen hat (Festgabe für KARL MÜLLER 1922), in der von ihm selbst vollzogenen Identifizierung des Danielschen Menschensohnes mit dem Ebed Jahwe im Deuterojesaja.

In diesem Licht hat Jesus seine Aufgabe von Anfang an darin gesehen, das Volk der Heiligen des Höchsten zu schaffen. „Die Jüngerschaft des Messias ist ein Volk, das wahre Israel inmitten des empirischen Israel" (KATTENBUSCH). Der Volkserwartung entgegengesetzt, enthalten die Makarismen der Bergpredigt eine Charakteristik der Reichsgenossen. Die Bergpredigt Jesu als die „magna charta der Schülerschaft Jesu" (HEINRICI) ist als solche zugleich die magna charta der Anawim. In der Bergpredigt — zumal in den Seligpreisungen — verhilft Jesus den Anawim zum klaren Bewußtsein ihrer selbst und ihres inneren Gegensatzes gegen die Äußerlichkeit der unzureichenden Forderungen der pharisäischen Rabbinen. Daß die Makarismen bei Lk. an 1, 51—53 erinnern (und am nächsten mit Jak. 2, 5 f.; 4, 9; 5, 1—3. 5 verwandt sind), ist längst beobachtet worden. So verächtlich die meisten der pharisäischen Rabbinen auf die Anawim herabsehen mögen, Jesus stellt die Anawim, deren Wesen in den Makarismen nach verschiedenen Seiten hin auseinandergesetzt wird, den Propheten gleich, Matth. 5, 12 das Geschick der „Stillen im Land" als Nachfolger der Propheten! Gerade den Unscheinbaren, denen, die sich ihrer Unzulänglichkeit bewußt sind, schreibt Jesus ins Herz: „Das Licht der Welt seid gerade ihr!"

Es sind die Mühseligen und Beladenen, die Jesus der Anaw (Matth. 11, 29) zu sich einlädt, um sie zu erquicken, die er auffordert, in seiner Schule Sanftmut und Demut zu lernen, denen er sein sanftes Joch auflegen möchte; Jesu Joch aber, im Unterschied von dem Joch, das man in der Schule der phari-

säischen Rabbinen auf sich nimmt, ist nichts andres als die Anawa. Um der äußeren Unscheinbarkeit Jesu willen war der gefangene Täufer Johannes schließlich in Gefahr geraten, an seiner Sendung Anstoß zu nehmen (Matth. 11, 6); Jesus muß ihm die Augen öffnen für die Identität seines barmherzigen Wirkens einerseits und des recht verstandenen Idealbilds des „Kommenden", wie es ein Anaw im Alten Testament finden konnte, anderseits; so kann das Vertrauen auf Jesus zu einer durch Hemmungen und Enttäuschungen hindurchführenden Aufgabe werden, wie es den Jüngern erst recht deutlich wurde nach Gethsemane und unter dem Eindruck des Kreuzestodes Jesu. So erst verstanden sie den nüchternen Realismus Jesu: nicht der eigne, sondern der Wille des Vaters muß geschehn. Da erst sehen die Jünger ein, daß das Heldentum der 'Anawim im Trinken des Kelchs besteht. Unter dem Eindruck dieser Wirklichkeit verstanden sie wie nie zuvor die Schilderung des Ebed Jahwe und seines Geschicks, denn Jes. 53, 4 und 7 wird der Ebed Jahwe ausdrücklich נְגוּעַ und נָגַע genannt. Das Kreuz Christi lehrte sie das Tristich Psalm 22, 25 in seiner tiefsten Tiefe erfassen; es erschloß ihnen den Sinn dieses Psalms sowohl als auch des Evangeliums selbst. Nichts andres ist das evangelium quadraginta dierum.

Den Anawim das Evangelium zu predigen, war Lebensberuf Jesu. Im Gegensatz zum offiziellen Judentum, aber nicht, wie G. Hölscher will, „an der Peripherie des genuinen Judentums" ist das Christentum entstanden. Nicht ein Faktor neben anderen, sondern das schlechthin *entscheidende* Moment in diesem genetischen Prozeß ist das aus den προσδοκῶντες τὸν ἐρχόμενον (Matth. 11, 3), den προσδεχόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Matth. 15, 43) oder παράκλησιν τοῦ 'Ισραὴλ (Lk. 2, 25) oder λύτρωσιν 'Ιερουσαλήμ (2, 38) bestehende 'Ισραὴλ κατὰ πνεῦμα. Wie eng aber eben diese eschatologische Orientierung mit dem Wesen der Anawim verbunden ist, ergibt sich aus dem klaren Verständnis der Demut Jesu, wie wir es W. Herrmann verdanken. „Nicht dadurch wird man ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, daß man gering von sich zu denken sucht, sondern dadurch, daß man sich selbst gering macht, indem man von Herzen dient." So hat W. Herrmann, dessen mächtige Einwirkung auf Cohen nach einer anderen Seite

hin nicht unbemerkt geblieben ist (K. BORNHAUSEN, Die Religion der Vernunft: Kantstudien 29, 1924), den Aufruf Jesu zur Demut, zum „Lebenwollen für andere", in der Tiefe erfaßt. Aus dieser Gesinnung herzlicher Dienstwilligkeit ergibt sich für HERRMANN zugleich mit leuchtender Klarheit die richtige Stellung der „eschatologischen Stimmung" Jesu: „wenn diese Stimmung nicht aus der Phantasie, sondern aus der Gesinnung erwächst und nicht mit Bildern, sondern mit Wirklichkeit genährt wird, so ist sie eben Demut."

Auch die Gleichnisse Jesu vom Licht auf dem Leuchter und von der Bergstadt gewinnen, wie mir scheint, erst unter diesem Gesichtspunkt ihren strahlendsten Glanz. Ehrennamen wie חֲכָמִים und ähnliche trugen, wie JÜLICHER nachweist, auch jüdische Lehrer; Jesus reserviert dies Prädikat den Anawim, die er Matth. 5 selig preist, und würde sich „zu den ὑμεῖς 5, 13 f. mitgerechnet haben wie zu den Seligen 5, 3 ff." (JÜLICHER). Von hier aus wäre übrigens auch zu ergänzen und zu vertiefen, was RIEKER (in der Festgabe für SOHM 1914) über die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffs ausgeführt hat.

Indessen, die Bedeutung der Anawim für das Gesamtgebiet der „Neutestamentlichen Theologie" kann hier im einzelnen nicht einmal andeutungsweise gezeigt werden; ich erinnere nur an Spittas Hypothese über den Jakobusbrief, die plötzlich in ganz neuer Beleuchtung erscheint. Wenigstens mit einem Wort aber muß hier des ehemaligen Pharisäers Paulus, des Theologen, gedacht werden. Das starke Bewußtsein des Paulus, daß er alles der Gnade verdankt, hat außer ihm selbst niemand ergreifender geschildert als W. WREDE. „Er selbst hat keinen Anteil an seiner Verwandlung, auch nicht den geringsten. Ein Wunder hat sie bewirkt, die Gnade hat es vollbracht. Und sie erfaßte den Widerwilligen, den Sünder! Seine Schuld bildet die dunkle Folie der Gnade: um so heller leuchtet sie selbst. Hinweg denn mit allem Rühmen! Gott und Christus sind alles, der Mensch nichts. Diese Sprache der Demut ist bei Paulus keine Redensart, sondern der Ausdruck der Erfahrung." Seine eignen pharisäischen Bestrebungen schildert Paulus in schmerzlicher Erinnerung, indem er die Bestrebungen der pharisäischen Gemeinschaftskreise charakterisiert (es sind die berühmten Worte Rm. 10, 2 f.):

„Ich bezeuge ihnen, daß sie um Gott eifern, nur nicht mit Verstand. Die Gerechtigkeit Gottes verdammend, ihre eigene aufzurichten bemüht, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen." Auf der andern Seite sieht Paulus — im Anschluß an das Erlebnis des Elia — die Sache so an (Rm. 11, 5—7): „So ist denn auch jetzt ein Rest da nach der Wahl der Gnade. Wie also? Was Israel sucht, das hat es nicht erlangt; die Auserwählten wohl haben es erlangt; die andern wurden verstockt." Sehen wir von allen noch so modernen Schlagworten ab, die das Wesentliche in der Person, Theologie und Frömmigkeit des Paulus nur verwischen können, so ergibt sich auf Grund der bisher aufgezeigten religionsgeschichtlichen Entwicklung als der klare Sinn des Damaskuserlebnisses, den auch HEITMÜLLER nicht gefunden hat, etwas sehr Einfaches. Vorausgeschickt sei, wie JÜLICHER die Umwandlung beschreibt. „Aus dem scandalum für den Juden Saul wurde für den Christen Paulus der einzige Heilsgrund" (gemeint ist „das Kreuz des Messias", unter diesem Titel faßte Paulus das ganze Evangelium zusammen); „das Göttliche im Bilde Jesu setzte seine Anerkennung im Geiste des Paulus durch." Wir werden demnach sagen dürfen: das Damaskuserlebnis des Paulus bestand in der radikalen Erkenntnis, daß es nicht zwei Wege, sondern nur Einen Weg zur Gerechtigkeit gibt, den Weg der Gnade, der Buße, der Anawa. Mit katastrophaler Beugung vor der ihm begegnenden Wirklichkeit des von ihm bis dahin Gehaßten und Verfolgten stürzte zusammen das bisher angebetete pharisäische Messiasideal des Paulus, und aus dem scandalum für den Pharisäer Saul wurde für den Anaw Paulus der einzige Heilsgrund. Achten wir auf den Zusammenhang der berühmten christologischen Stelle Phil. 2; Paulus mahnt zur Anawa: durch Anawa achte einer den andern höher als sich selbst. Als Vorbild der Anawa erscheint dann vor den Augen der Gemeinde Jesus selbst, der Messias; er hat Knechtsgestalt angenommen und ist, wie der aus Jes. 53 hier deutlich vorschwebende Ebed Jahwe, das Ideal der Anawim. Dieser Paulus hört in harter Notzeit die Stimme: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig." Dieser Paulus bezeugt: „Gott hat das Schwache und Niedrige erwählt, um an ihm seine ganze Kraft zu offenbaren." Die Wirkungen der Liebe in dem großen

Hymnus 1. Kor. 13 besingt der Anaw Paulus; von ihm stammt Rm. 12 der Entwurf einer Ethik der Anawim:

> Trachtet nicht nach hohen Dingen,
> sondern haltet euch herunter zur Sphäre der Anawim.

Die Stellung zur heidnischen Obrigkeit (Rm. 13) entspringt nicht dem Geist des Pharisäismus und Zelotismus, sondern dem Geist Jesu und der Anawim. Das Fundament aber ist für Paulus das entscheidende Damaskuserlebnis, das auch dem Anaw Luther in seiner verborgensten Tiefe sich erschloß, als ihm der Ausdruck justitia Dei, den er früher so gehaßt hatte, zur Himmelspforte geworden war; in der Schrift war ihm einst kein Wort bittrer als das Wort poenitentia und später kein Wort süßer. Auch dieser Reformator umreißt, schon an der Schwelle seines großen Werks, mit klaren Linien den „heiligen Rest", das innerste Wesen der Anawim. Dominus et magister noster Jesus Christus, dicendo: Poenitentiam agite etc., omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit. Bleibt es auch in diesem Sinn bei dem Wort Schleiermachers: „Die Reformation geht noch fort"?

Jesus der Galiläer.

Von

Walter Bauer (Göttingen).

Die Erforschung der synoptischen Evangelien hat in den letzten Jahrzehnten eine Richtung eingeschlagen, die den Zweifel daran immer mehr verstärkte, ob sich in dem Gang des Lebens Jesu, in der Folge der Ereignisse, wie die Synoptiker sie bieten, überhaupt geschichtliche Erinnerung berge. Man glaubt von dem Ganzen der Darstellung absehen zu sollen, weil es von den Evangelienschreibern mehr oder weniger nach eigenem Gutdünken zusammengesetzt worden wäre. Historisch brauchbaren Stoff könne man nur bei der Einzelperikope zu finden erwarten, bestenfalls gelegentlich einmal bei einer kleinen Gruppe richtig verknüpfter Stücke. An welchen Punkt des Lebens Jesu aber die einzelnen Taten und Erlebnisse gehörten, wann er dieses Wort oder jenes Gleichnis gesprochen, das lasse sich in der Regel nicht mehr ausmachen.

Die Gründe, die uns zu solch zweifelvoller Betrachtungsweise anhalten, sind gewichtig genug. Wer sich ihrem Zwange unterwirft, wird sich, falls er nicht von dem „Leben Jesu" als einem Gegenstand geschichtlicher Erkenntnis völlig absieht oder sich beim Aufbau des Ganzen aus den Trümmern der Überlieferung lediglich seinem historischen Instinkt überlassen will, nach Richtlinien umsehen müssen, die ihm etwas weiterhelfen können. Von keinem Zweifel bedrängt oder gar erdrückt, besteht bis heute noch die Überzeugung, daß Jesu Wirksamkeit und Schicksal ihren Schauplatz zum einen Teil in Galiläa, zum andern in Judäa gehabt haben. Gelingt es uns nun, ein Bild von dem Galiläa jener Tage zu gewinnen, so wird man vielleicht von einzelnen Teilen des Traditionsstoffes zu sagen vermögen, daß in ihnen galiläische Verhältnisse durchscheinen, oder auch, daß sie nicht nach Galiläa weisen. Ich möchte deshalb versuchen, kurz zusammenzustellen, was wir von Galiläa, wie es zu Beginn

unsrer Zeitrechnung aussah, wissen, und von da aus mit vorsichtiger Hand einige Fäden zu Jesus hinüberspinnen.

Für die Geschichte Palästinas in jener Periode bedeutet der römische Krieg, der mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 seinen Gipfelpunkt erreichte, den schlechthin epochemachenden Einschnitt. Was Schriften oder Autoren einer späteren, gar der nachhadrianischen Zeit von Galiläa berichten, hat keinen Anspruch auf Geltung auch für die ersten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts. Damit ist angedeutet, weshalb wir von der talmudischen Literatur als Quelle absehen. Auch die galiläischen Ausgrabungen bringen uns bis heute nicht weiter als in die Nachbarschaft des Jahres 200 n. Chr. Ebensowenig ergeben die Inschriften oder Münzen irgend etwas Erhebliches für unsere Zwecke. Wir haben im Grunde nur einen Gewährsmann für diese Zeit, an dem wir die Darstellungen der Synoptiker erproben können. Das ist Josephus, dessen Angaben über Galiläa freilich wie alles, was er mitteilt, mit Vorsicht aufzunehmen und erst nach kritischer Prüfung zu verwerten sind.

Dürfen wir für Galiläa die Periode vom Tode des großen Herodes bis zum Ausbruch des römischen Krieges, eine Zeit, in welcher der ruhige Lauf der Dinge durch keine außergewöhnlichen Ereignisse unterbrochen worden ist, als eine Einheit fassen, so beobachten wir, daß die beiden größten Städte Sepphoris und Tiberias einen starken Prozentsatz heidnischer Bevölkerung aufweisen. Sepphoris steht im Kriege durchweg auf Seiten der Römer und geht sogar soweit, seinen Bürgern jede Hilfeleistung für das belagerte Jerusalem ausdrücklich zu verbieten (Josephus, vita § 348 Niese). Tiberias aber mußte schon durch die eigentümliche Art, mit der Herodes Antipas bei der Besiedlung vorging (Josephus, ant. 18 § 36—38), heidnische Einwohner erhalten (vita 67). Es war mit Bauwerken heidnischen Stils geschmückt (vita 65 ff.) und hellenistisch organisiert (Josephus, bell. 2 § 639).

Die allernächste Umgebung des Ländchens ist eine ganz überwiegend heidnische (vgl. bell. 3, 41). Das zeigen die Vorgänge, mit denen die kriegerischen Verwicklungen sich einleiteten. Damals entlud sich die Aufregung in Zusammenstößen zwischen Juden und Heiden. Die Einzelangaben des

Josephus lassen keinen Zweifel daran, daß auf allen Seiten um Galiläa herum das Heidentum in der Überzahl gewesen ist. So in Gadara und Hippos im Ostjordanlande, wo der Versuch der Juden, die zu den beiden Städten gehörigen Dörfer zu brandschatzen (bell. 2, 459; vita 42), zu schlimmen Bedrückungen ihrer Stammesgenossen in den Städten führt (bell. 2, 478). Sowohl das Verfahren der Juden gegen die Dörfer wie ihr Schicksal innerhalb der Städte machen deutlich, daß es sich hier um wesentlich heidnische Landstriche handelt. Von dem südwestlich auf der Westseite des Jordans sich anschließenden Skythopolis gilt das gleiche (bell. 2, 458 verglichen mit 466ff.), nichts anderes im Nordwesten Galiläas von Ptolemais und Tyrus (2, 477f.). In den nordöstlich an Galiläa grenzenden Gebieten, die eine Zeitlang von dem Tetrarchen Philippus beherrscht worden sind, überwog ebenso der nichtjüdische Anteil der Bevölkerung (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4] I 1901, 427 f.).

Wir haben uns also nach den Angaben des Josephus für die Zeit Jesu Galiläa als ein Land zu denken, das eingebettet in eine wesentlich heidnische Umwelt und vom eigentlichen Judenbezirk durch das halbheidnische Samarien abgeriegelt, eine in der Hauptsache jüdische Bevölkerung besessen hat, in den größeren Städten allerdings mit erheblichen nichtjüdischen Minderheiten. Wir wüßten gern, was diesen Zustand herbeigeführt hat. Beim Beginne der Makkabäerkämpfe war Galiläa ein heidnisches Land gewesen (1. Makk. wechseln Γαλιλαία ἀλλοφύλων 5, 15 und Γαλιλαία schlechthin V. 14. 17—23 u. ö.). Die offenbar nur wenig zahlreichen jüdischen Galiläer hatte Judas Makkabäus mit Weib, Kind und Habe nach Judäa überführen lassen (V. 23). Noch beim Tode des Johannes Hyrkan (104 v. Chr.) war an den dadurch geschaffenen Verhältnissen nichts geändert. Von seinem Nachfolger Aristobul I. erzählt Josephus (ant. 13, 319) im Anschluß an Strabo, der wiederum Timagenes von Alexandria zitiert, er habe das Gebiet der Juden dadurch vergrößert, daß er einen Teil der Ituräer zur Beschneidung zwang. Unter diesem Stück Ituräas verstehen manche Forscher Galiläa, das damals unter jüdischen Einfluß geraten sei (z. B. Schürer[4] II 1907, 11 ff.).

In der Tat spricht manches dafür, daß wenigstens ein Teil von Galiläa zu jener Zeit in jüdischen Besitz übergegangen ist. Alexander Jannäus, der Nachfolger Aristobuls, ist Grenznachbar von Ptolemais (ant. 13, 324). Ihm gehört die galiläische Stadt Asochis (13, 337) sowie das benachbarte Sepphoris (13, 338). Nach 13, 396 auch der Karmel und der Tabor. Er besaß also einen Streifen im südlichen Galiläa, der vom Karmel bis an den Jordan lief. Daß er sich nach Norden weiter ausgedehnt hätte, ist unbezeugt, auch unwahrscheinlich, da er dauernd an anderen Orten kriegerisch beschäftigt war. Für Alexander Jannäus bedeutete Eroberung soviel wie Judaisierung, die, wenn nötig, recht gewalttätig durchgeführt worden ist (ant. 13, 397). Wir dürfen also vermuten, daß sich in den von ihm angegliederten galiläischen Gebieten das Judentum freier entfaltet hat. Da diese Gegenden auch durch Pompeius von dem jüdischen Lande nicht wieder abgelöst worden sind, blieb ihnen der Rückschlag erspart, der das Judentum in den Küstenstädten, den ursprünglich nicht jüdischen Städten Ostjordaniens, in Skythopolis und Samaria, traf und seine Träger zu Minderheiten machte. Alle diese Ortschaften wurden durch Pompeius „frei", d. h. sie kamen unter römische Oberhoheit (s. Schürer[4] I 299 f.).

An Galiläa reizte nichts die römische Begehrlichkeit. Man brauchte es auch nicht um die Verbindung zwischen Syrien und Judäa aufrecht zu erhalten. Pompeius selbst zog von Damaskus her auf der Ostjordanseite hin und überschritt den Fluß erst bei Skythopolis (ant. 14, 49). Deshalb hinderte kein übermächtiger Gegendruck die Besitzer des Südstreifens von Galiläa, sich nach Norden auszudehnen; und das ging begreiflicherweise für den am leichtesten, der das römische Wohlwollen auf seiner Seite hatte. Wenn Herodes, der nachmalige Große, στρατηγός von Galiläa heißt (ant. 14, 158; vgl. 169), wenn ihn der syrische Statthalter Sextus Caesar (47—46 v. Chr.) zum στρατηγός von Coelesyrien macht (ant. 14, 180; vgl. bell. 1, 213), Cassius (44—42 v. Chr.) das bestätigt (ant. 14, 280), ja in Beziehung auf Herodes sogar der Ausdruck Συρίας ἁπάσης ἐπιμελητής fällt (bell. 1, 225), dann ist das *eine* gewiß, daß er Galiläa in dem Umfang in der Hand gehabt hat, den es zur Zeit des Josephus besaß (vgl. bell. 3, 35—40), d. h. in einer Ausdehnung nach Nor-

den bis vor die Tore von Tyrus (vgl. ant. 14, 298; bell. 1, 238. S. auch ant. 14, 314) und bis zum Meromsee. Aber Besitzergreifung bedeutet für Herodes nicht mehr Pflege des jüdischen Bevölkerungselementes. Strenggesinnte Juden empfanden seine Art weit eher als abträglich für ihre Religion und die väterlichen Sitten (ant. 15, 365). Er ließ die Dinge in dieser Hinsicht wohl laufen, wie sie wollten, und von seinem Sohne Antipas gilt das gleiche.

Der entscheidende Umschwung, der dem Judentum zum Übergewicht verhalf, hat also, wenigstens für das südliche Galiläa, unter Aristobul I. und Alexander Jannäus stattgefunden, und die von ihnen eingeleitete Bewegung hat dann weiterhin gewiß nicht unerhebliche Antriebe durch die fromme Alexandra (76—67 v. Chr.) erfahren. Dabei bleibt jedoch zu erwägen, ob die von diesen Persönlichkeiten ausgehenden Wirkungen groß genug waren, um dem heidnischen Galiläa der Makkabäerzeit ein völlig anderes Gesicht zu geben. Aristobul hat nur ein paar Monate regiert und Alexander Jannäus nicht viel Zeit für Galiläa übrig gehabt. Von Alexandra endlich berichten unsere Quellen überhaupt nicht, daß sie dem galiläischen Teil ihres Reiches in besonderem Maße ihre Fürsorge zugewandt hätte. Wir dürfen das lediglich bei ihrer Sinnesart und der Bewegungsfreiheit, die sie den Pharisäern ließ, vermuten.

Vor allem hängt aber unser Urteil über den Umfang der erzielten Veränderung von der Beantwortung der Frage ab, wie wir uns eigentlich die Durchführung der Neugestaltung praktisch denken sollen. Daß der Versuch einer zwangsweisen Beschneidung bei einer Bevölkerung, die sich so leicht über nahe Grenzen in Sicherheit zu bringen vermochte, um im günstigen Augenblick zurückzukehren, durchschlagenden Erfolg gehabt haben sollte, ist kaum zu glauben. Und wie kann auf solche Weise bewußtes, der Fortpflanzung fähiges Judentum erzeugt werden, besonders bei dem ewigen Besitzwechsel, den dauernden territorialen Verschiebungen, bei denen sich kein Mensch auf beständige Verhältnisse einzurichten brauchte? Samarien hat schon Johannes Hyrkan zum Judenlande geschlagen. Es grenzte direkt an den eigentlich jüdischen Bereich und ist mit ihm politisch viel länger und inniger verbunden gewesen als Galiläa.

Gleichwohl und ungeachtet der brutalsten Eingriffe ist und bleibt die Bevölkerung der größten Städte Samaria und Skythopolis überwiegend heidnisch, sind die Landesbewohner als Ganzes von ihrem Kult auf dem Garizim, mag immer dessen Heiligtum in Trümmern liegen, nicht loszulösen und gibt ihr Gebiet den klassischen Nährboden für die religiösen Bildungen des Synkretismus ab.

Oder blicken wir auf Caesarea am Meere, das durch Alexander Jannäus erobert, von einer Unterbrechung in den Jahrzehnten von Pompeius bis Herodes abgesehen, mit Judäa dauernd verbunden blieb und doch stets mehr Heiden als Juden in seinen Mauern gezählt hat (ant. 19, 365 ff.; bell. 2, 457. 3, 409; vita 61). Gewiß liegen die Vorbedingungen dafür bei der Hafenstadt Caesarea günstiger als bei dem Binnenlande Galiläa. Daß dieses jüdischen Charakter leichter bewahren konnte als jene, ist verständlich. Nur bleibt eben die Frage übrig, wie denn das zur Makkabäerzeit heidnische Galiläa seinen jüdischen Zuschnitt gewonnen habe. Heiliger Eifer für die Sache des Judentums konnte, solange er anhielt, Fremden die Einwanderung erschweren und gewiß auch manchem mit dem Heimatboden verwachsenen Heiden letzte Folgerungen abzwingen. Aber sobald er erlosch, mußte sich doch der Druck der Galiläa rings umlagernden Heidenvölker in der entgegengesetzten Richtung geltend machen.

Besiedelung Galiläas mit Kolonisten aus dem jüdischen Mutterlande hätte wohl einigermaßen zum Ziel geführt. Jedoch, woher die nötigen Menschen nehmen? Seit Beginn der Makkabäerkriege waren die Blutopfer wahrhaftig groß genug gewesen. Alexander Jannäus hatte nicht nur in unablässigen Kämpfen gegen äußere Feinde, sondern dazu noch durch barbarisches Hinschlachten seiner Gegner im Lande die männliche Bevölkerung stark verringert. Unter Pompeius und Cassius Longinus, der 53—51 in Syrien gebot, wurden zahlreiche Juden aus der Heimat fortgeschafft und als Sklaven verkauft. Was die Befestigung der Herrschaft des Herodes und die Wirren nach seinem Tode die Juden kosteten, ist bekannt. Dadurch, daß immer wieder die „Räuber", d. h. die Gegner der Fremdherrschaft, in Massen hingerichtet oder niedergemetzelt wurden

— die Römer wetteiferten in solchen Säuberungsmaßnahmen mit Herodes —, schmolz gerade *der* Bevölkerungsteil dahin, der sich seines Judentums mit besonderer Stärke bewußt war und es den Fremden gegenüber zur Geltung bringen wollte[1]. Das Erdbeben, das im Jahre 31 v. Chr. Judäa heimsuchte und nach ant. 15, 122; bell. 1, 370 dreißigtausend Menschen hingerafft haben soll, wirkt mit jenen erschreckenden Verlusten verglichen fast wie eine Kleinigkeit. Daß die unglücklichen, friedlosen Verhältnisse im damaligen Palästina gewiß viele Juden zur Abwanderung in die Diaspora veranlaßt haben, mag nur noch bemerkt werden. Endlich sei daran erinnert, daß von den Zeiten des Alexander Jannäus an bis zum völligen Erlöschen der jüdischen Selbständigkeit die Landesherren selbst heidnische Söldner in großen Mengen in ihre Gebiete zogen. Auch das hat zweifellos seine Spuren hinterlassen.

Nach alledem will mir scheinen, als ob das Bild, das wir uns nach Josephus von der Einwohnerschaft Galiläas in den ersten siebzig Jahren unserer Zeitrechnung gemacht haben (s. oben), eine gewisse Verbesserung vertrüge. Der Anteil der Heiden wird doch wohl größer gewesen sein, als wir zunächst zu vermuten geneigt waren. Vielleicht darf man aus der Tatsache, daß unter den Städten, die den Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen Juden und Heiden gebildet haben, keine galiläischen Ortschaften genannt werden, schließen, daß in ihnen sich beide Bevölkerungskreise ungefähr die Wage hielten.

Die enge Verbundenheit mit den Heiden, die in ihrem Lande und im Kranze ringsherum saßen, sowie die Abgeschlossenheit gegen Jerusalem und Judäa hat nun dem Judentum Galiläas eine besondere Prägung verliehen. Man besitzt ein Gefühl dafür, von Judäa geschieden zu sein, ist sich dessen bewußt, zwar nicht mit der Schärfe und Schroffheit, wie gegenüber den Samaritanern, mit denen es zu Mord und Totschlag kommt (ant. 20, 118; bell. 2, 232), aber doch stark genug, um sich von dort aus in seinen Entschließungen nicht bestimmen und zum Vorteil und für die Ziele Jerusalems nicht einspannen zu lassen.

[1] Zur Vernichtung der Räuber und Empörer speziell in Galiläa vgl. ant. 14, 159. 167. 421 ff. 431 ff. bell. 1, 204. 309 ff. 316 πολὺ πλῆθος.

Das lehren uns die Erfahrungen, die Josephus gemacht hat, als er im Norden den Widerstand gegen Rom organisieren will. Schon dies ist ja bezeichnend, daß Jerusalem in Galiläa offenbar über keinen einflußreichen Vertrauensmann verfügt, sondern einen Landfremden schicken muß. Josephus versichert zwar, mit großem Eifer und ebensolchem Erfolg seinen Aufgaben nachgegangen zu sein. Jedoch verdeckt die Geschwätzigkeit, mit der er, vor allem in der Vita, seinen Ruhm verkündet, keineswegs, daß er in Wahrheit kaum etwas ausgerichtet hat. Nach bell. 2, 573—576; vita 187 f. sind alle erheblicheren Ortschaften und Punkte in Unter- wie Obergaliläa von ihm mit Befestigungsanlagen versehen worden. Aber wer wird ihm glauben, daß er das ihm andauernd feindliche Tiberias oder Sepphoris, das unzweideutig von ihm und allen römerfeindlichen Unternehmungen abrückt, auch noch unterstützt hätte? Wozu für letzteres auch noch Mittel aufwenden, da es doch schon vor dem Auftreten des Josephus in Galiläa die stärkste Festung des ganzen Landes gewesen war (bell. 2, 511)? Aber Josephus will ja sogar seinem bittersten Feinde Johannes befohlen haben, seine Heimatstadt Gischala zu befestigen (bell. 2, 575), eine Versicherung, die sich freilich an vita 189 stößt, wonach Johannes die Mauern von sich aus anlegt, und zwar gerade aus Haß gegen Josephus, um ihm Trotz zu bieten.

Doch dieser hat, hört man ihn, nicht allein die wichtigeren Orte durch bauliche Anlagen gesichert, er hat außerdem noch 100 000 junge Männer in Galiläa gesammelt, bewaffnet und eingeübt (bell. 2, 576 ff.). Wie windig nimmt sich aber auch diese Behauptung aus, sobald man sie nur mit dem zusammenhält, was derselbe Schriftsteller weiter berichtet. Nachdem es eben noch 100 000 Mann gewesen, verfügt Josephus bell. 2, 583 über 60 000 Mann Fußvolk, 350 Reiter, 4500 Söldner und 600 Leibwächter. Auch mit dieser immerhin stattlichen Streitmacht vermag er freilich des Johannes von Gischala, der über 400 Mann gebietet (2, 588; — 2, 625 sind es allerdings 5000), nicht Herr zu werden und muß es erleben, daß in *einer* Nacht aus Tarichea und Umgebung 100 000 Bewaffnete (§ 598) gegen ihn auf die Beine gebracht werden. Tarichea selbst steuert 40 000 Mann bei, die Josephus durch eine List für sich gewinnt (§ 608).

Trotzdem bringen ihn gleich darauf in derselben Stadt 2000 Leute in die höchste Gefahr (§ 610). Und wiederum hilft nur seine Schlauheit, während ihm von den 40 000, die er kaum erst auf seine Seite gezogen hat, keiner beispringt. § 633 erscheinen „einige wenige römische Reiter" vor dem benachbarten Tiberias, und die Stadt schließt sich den Römern an. Der Abfall wird nach Tarichea gemeldet; aber Josephus hat *alle* seine Soldaten zum Einholen von Proviant ausgesandt und vermag daher nicht einzugreifen (§ 634). Man braucht wahrhaftig nicht noch zu lesen, daß in Galiläa sogar das kleinste Dorf über 15 000 Einwohner gehabt hätte (bell. 3, 43), um zu ermessen, was die Zahlenangaben dieses gebildeten Mannes, der im Mittelpunkt der Ereignisse stand, wert sind. Denn daß dies absurder Schwindel ist, weiß man auch ohne eine ortskundige Fachgröße wie E. W. G. Masterman (Studies in Galilee 1909, 131) darüber zu befragen.

Läßt man die Ausschreitungen orientalischer Phantasie sowie die Äußerungen des Bestrebens, sich zu erhöhen und bei den Römern beliebt zu machen, beiseite und hält sich vielmehr an das, was nicht jenen Bestrebungen dient, also wohl der Wirklichkeit entspricht, so zeigt sich, daß die Unternehmung des Josephus einfach einen Fehlschlag bedeutet. Er ist offensichtlich über die Linie Sepphoris-Tiberias nach Norden niemals hinausgekommen. Von Galiläa in den von ihm selbst angegebenen Grenzen hat er nur einen kleinen Teil bearbeitet und selbst den ohne Erfolg. Die bedeutenderen Städte, Sepphoris, Tiberias, Gabara versagen sich ihm (vita 123 f.; vgl. 30, 31 ff. u. ö.). Von größeren Gemeinwesen vermag er nur in Tarichea Fuß zu fassen (vita 96, 143, 304, 404 u. ö.). Aber selbst dieses entgleitet ihm gelegentlich (vita 132). In kleineren Ortschaften fühlt er sich sicherer und sucht sie daher mit Vorliebe auf (vita 64, 270, 384 u. ö.).

Die einheimischen Führer zeigen sichtlich das Bestreben, ihr Land aus dem verlorenen Spiel draußen zu halten. Sogar von Johannes von Gischala bekennt Josephus gelegentlich, er habe seinen Volksgenossen von Widerstand gegen Rom abgeraten (vita 43). Und des Justus von Tiberias ganzes Verbrechen bestand darin, daß er in gleicher Richtung wirkte (Schürer I 60). Er war

einer jener Vornehmen, die sich der Zerstörung des Herodespalastes in Tiberias widersetzten, als Josephus sie unter Berufung auf das Synedrium anbefahl, um so die Lunte in die Pulverkammer zu werfen und das laue Galiläa mit Gewalt in den Krieg hineinzureißen (vita 64 ff.).

Die Leistungen des Josephus sind von seinen Auftraggebern in Jerusalem selbst nicht anders bewertet worden, wie seine Abberufung durch den Hohen Rat zeigt (vita 190 ff.). Als die Römer anrücken, setzt sich Galiläa fast gar nicht zur Wehr. Die romfeindlichen, zum Widerstand geneigten, gewiß zum guten Teil landfremden Elemente, die in Josephus ihren Führer sehen, haben in Jotapata, einem befestigten Ort nördlich von Sepphoris Platz, und mit dessen Eroberung ist das ganze Land in der Hand der Römer.

Aber Galiläa hat sich nicht nur dem politischen Einfluß Jerusalems entzogen, es steht auch dessen geistlicher Leitung ablehnend gegenüber. Schriftgelehrte, die in Galiläa ihre Wirksamkeit entfaltet hätten, gibt es im 1. Jahrhundert n. Chr. keine. Vielmehr scheint, mindestens vor 70, Jerusalem der Ort zu sein, an dem sich die geistige Führerschaft und die Gelehrsamkeit um das Gesetz sammeln. Hillel stammte vielleicht aus Babylon, aber er studierte in Jerusalem und war dann dort auch tätig (H. L. Strack, Realenz. f. prot. Theol. und Kirche[3] VIII 74 f.). Ebenda finden wir Gamaliel den Alten (AG. 5, 34; 22, 3) und seinen Sohn Simon (Josephus, vita 191). Noch zur Zeit Akibas ist ein galiläischer Schriftgelehrter eine solche Seltenheit, daß man einen Jose als „Jose den Galiläer" von anderen Grammateis gleichen Namens unterscheiden kann. Dem entspricht die Wendung οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες Mk. 3, 22; vgl. 7, 1; 10, 33 u. ö.

Ebenso treffen wir die Gefolgschaft der Schriftgelehrten, die Pharisäer, ganz überwiegend in Jerusalem-Judäa an. In einer Zeit, in der Galiläa noch gar nicht zum Judenstaat gehört hat, läd Johannes Hyrkan „die" Pharisäer in seine Residenz zum Mahle ein (ant. 13, 289). Alexander Jannäus gibt auf dem Totenbett seiner Frau den Rat, sich nach seinem Ableben nach Jerusalem zu verfügen und dort mit den Pharisäern gut zu stellen (ant. 13, 401. 403). Das tut Alexandra denn auch und

läßt sich von den Pharisäern bei allen Staatsgeschäften leiten (13, 405—415; bell. 1, 110—112.). Die Pharisäer Pollion und Samaias empfehlen in Jerusalem den Bewohnern, dem Herodes die Tore zu öffnen (ant. 15, 3; vgl. 14, 172). Ant. 15, 370 verweigern dieselben beiden mit der Mehrzahl ihrer Parteigenossen dem Herodes den Treueid. Ant. 17, 42 dehnt das, wohl unter dem Einfluß des Nikolaus von Damaskus, dem Josephus hier als Gewährsmann zu folgen scheint (Schürer II 450, 1), auf sämtliche Pharisäer aus. Wenn dabei, vielleicht aus der gleichen Quelle geschöpft, die Gesamtzahl der Anhänger dieser Richtung auf über 6000 angegeben wird, so sehen wir, daß die Pharisäer doch offenbar nur einen kleinen Bruchteil der Bevölkerung darstellen. Von diesen 6000 werden nicht viele in Galiläa beheimatet gewesen sein. Jedenfalls geht der Zusammenhang bei Josephus von der Voraussetzung aus, daß sie sich in Jerusalem befinden und am Hofe des Königs, besonders unter den Frauen, Intrigen spinnen (ant. 17, 41—46. Vgl. bell. 1, 571). Nach der Absetzung des Archelaus hetzt der Pharisäer Sadduk in Judäa gegen die Schatzung (ant. 18, 4). Zu Beginn des großen Krieges betätigen sich die vornehmen Pharisäer in Jerusalem (bell. 2, 411; vita 21), und dorthin gehört der Pharisäer Josephus, dem die Aufhetzung des friedlichen Galiläa (vita 28) zufällt. Auch die Pharisäer, die bei der Abberufung des Josephus eine Rolle spielen, Simon (vita 191), Ananus, Jesus (193), Jonathes, Ananias, Jozar (197) sind sämtlich in der Hauptstadt zu Hause (s. auch 198). Ein galiläischer Pharisäer wird zur Klärung der gegen Josephus vorliegenden Anschuldigungen bemerkenswerterweise nicht zugezogen.

Überall also, wo Josephus nicht in festgeprägten Redensarten und nichtssagenden Wendungen von der „Philosophenschule" der Pharisäer spricht, sondern bestimmte Angaben macht, werden die Beziehungen der Pharisäer zu Jerusalem deutlich. Doch haben sie sogar hier nicht unbeschränkt geherrscht. Ich wüßte sonst keine Erklärung dafür, wie es gekommen ist, daß sich die christliche Gemeinde von Jerusalem schon vor der Bekehrung des Paulus im überwiegenden Maße aus Personen zusammensetzte, die treu zu Tempel und Gesetz hielten und doch in dem Streit zwischen den Pharisäern und Jesus dessen

Partei ergriffen haben. Man darf doch schwerlich annehmen, daß alle diese Leute unter dem Einfluß Jesu von auswärts nach Jerusalem übergesiedelt sind. Zudem zeigen die Maßnahmen der Gegner Jesu deutlich, daß er auch in der Hauptstadt Eindruck gemacht hat und den herrschenden Mächten gefährlich zu werden drohte.

Steht es so schon in Jerusalem, dann waren die Pharisäer begreiflicherweise in Galiläa in noch viel ungünstigerer Lage. Gewiß hat es auch dort ihresgleichen gegeben, so gut wie in Tarsus. Aber von beherrschendem Einfluß war keine Rede. Sie blieben vereinzelt und konnten nur dem gefährlich werden, der, von ihnen als Schädling gekennzeichnet, nach der Hauptstadt hinaufzog und sich in die Löwenhöhle wagte. Der Galiläer wuchs außerhalb des Bannkreises von Schriftgelehrsamkeit und Pharisäismus auf, in ziemlicher Freiheit vom Gesetz und ohne die quälende Angst, daß die Nähe des Heiden beflecken müsse. Petrus knüpfte in Antiochien an die guten Erinnerungen seiner Jugend an, als er mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft hielt. Stammte er doch von galiläischen Eltern, die nichts dabei fanden, einem anderen ihrer Söhne den griechischen Namen Andreas zu geben. Und daß Jesus, der in Nazareth, kaum eine deutsche Meile von dem halbheidnischen Sepphoris entfernt, seine Kindheit verbrachte, kein pharisäischer Eiferer war und niemals ein solcher gewesen ist, bedarf keines Beweises. Ihm galt auch der fromme Heide als Gottes Kind, und nirgends hören wir, daß er die Beschneidung als Voraussetzung für den Anschluß an seine Person gefordert oder vor Heilung und Belehrung nach dem Bekenntnis des Betreffenden gefragt hätte. Man kann die Einsilbigkeit, um nicht zu sagen das Schweigen der Überlieferung an diesem Punkt unmöglich so auffassen, daß sich Jesus eben in eine rein jüdische Umgebung gestellt fand, für die derartige Forderungen gegenstandslos gewesen wären. Besteht doch auch keinerlei Anlaß zu dem Glauben, die „Zöllner und Sünder", in deren Nähe sich Jesus wohlfühlte, hätten alle zum Judentum gehört; es befanden sich ohne Zweifel auch ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί (Gal. 2, 15) darunter. Wer damals am See Gennezareth oder sonstwo in Galiläa unter freiem Himmel das Wort ergriff, war gar nicht imstande, heidnische Zuhörer aus-

zuschließen. Gerade daß Jesus sich mit seiner Predigt nicht auf den Synagogenraum beschränkt hat, ist bezeichnend. Und selbst in der Synagoge fand er sich in der Gemeinschaft gottesfürchtiger Heiden (Lk. 7, 4 f.).

Die Überlieferung läßt Jesus, soweit er bei seiner Verkündigung überhaupt den Anschluß an die Schrift sucht, an die prophetische Predigt anknüpfen. Als Herold des Gesetzes hat er nicht gewirkt. Weit eher läßt sich das Gegenteil sagen. Niemals betont er die Notwendigkeit der Opfer. Der Tempel ist ihm in seinen letzten Tagen Kampfplatz, nicht Stätte der Anbetung. Und er macht sich den Hoseaspruch zu eigen (6, 6): „Barmherzigkeit will ich und keine Opfer." Von levitischer Reinheit hält er nichts und lehnt für sich und die Seinen das Fasten ab. Er meint, daß es für den Menschen dringendere Pflichten geben könne als Sabbatheiligung. Und den gesetzlichen Anspruch auf Wiedervergeltung oder das Recht, die Ehefrau zu entlassen, verwirft er rundweg. In dieser Richtung konnte er sich mit Heiden wahrlich leichter verständigen als mit strenggesinnten Juden. Bedenkt man, daß das Gedächtnis Jesu seine früheste Pflege innerhalb der Gemeinde von Jerusalem gefunden hat, so sieht man sich außerstande, hier irgendwelche kritische Abstriche zu machen. Wahrscheinlich ist sogar diese Linie der Tradition ursprünglich noch viel sichtbarer gewesen. Bei den Häuptern der Urgemeinde, die sich durch die Entwicklung mehr und mehr in die Rolle von Förderern des „Evangeliums der Beschneidung" gedrängt sahen, sind diese Züge dann verblaßt, und an Stelle noch andrer, der Erinnerung ganz entschwindender Worte ist der schlecht genug dazu stimmende Satz von Jota und Häkchen getreten (Matth. 5, 18; Lk. 16, 17). Er mutet ja auch wie festgeprägtes Rabbinengut an (vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament I, 1922, 244) und paßt kaum zu Jesu eschatologischer Einstellung.

Ebenso urteile ich heute über den Befehl an die Apostel, auf keiner Heidenstraße zu ziehen und die Samariterstädte zu meiden (Matth. 10, 5). Ob der Jude nach Jesu Meinung dem Herzen Gottes näher stehen müßte als der Samariter, darüber gibt das bekannte Gleichnis Auskunft (Lk. 10, 33; vgl. auch 17, 16). Und wie kann *der* seinen Arbeitsgenossen die Heiden-

wege sperren wollen, der selbst in die Umgegend von Tyrus und Sidon (Mk. 7, 24, 31), in die Dörfer von Caesarea Philippi (8, 27) und in die Dekapolis (7, 31) gewandert ist? Paulus hat in Jerusalem, so scheint es, über Jesu Stellung zum Gesetz und zu den Heiden nichts vernommen, was ihm seine eigne Haltung unendlich erschweren, wenn nicht zur Unmöglichkeit hätte machen müssen. Auf dem Apostelkonzil ist, das dürfen wir annehmen, weder Matth. 5, 18 f. noch Matth. 10, 5 ins Gefecht geführt worden.

Aber allerdings hatte Jesus andererseits auch dem Gesetz als Ganzem niemals eine Absage erteilt und seinem religiös-sittlichen Inhalt gegenüber stets aufrichtige Ehrfurcht bekundet. Deshalb brauchten die Verehrer der Thora sich von ihm ebensowenig geschieden zu fühlen. Gesetz oder nicht Gesetz, das war ja gar nicht die Frage, vor die er die Menschen stellte; diesen Gegenstand haben erst seine Widersacher in den Vordergrund gerückt. Jesus selbst hatte dazu aufgerufen, sich von dem Bewußtsein der Nähe der Gottesherrschaft ganz durchdringen zu lassen, sich zu der Umkehr zu bequemen, die allein zu Gott führt, und die auch dem Gesetzesdiener nicht erspart werden kann, und den Anschluß an seine Person als den gottgesandten Vorbereiter der neuen Zeit zu vollziehen.

Der Galiläer Jesus vertrat das Judentum in einer dem allgemein Menschlichen zugewandten oder, wenn man so will, in einer synkretistisch erweichten Form. Er fühlte sich gewiß als Sohn der Theokratie und wußte sich an seine Volksgenossen gesandt. Aber er tat das etwa auf die Art, wie Paulus seinen Heidenapostolat auffaßte. Hat dieser den Juden, der sich von seiner Predigt gewinnen lassen wollte, nicht seiner Religion und seines Volkstums wegen abgewiesen, so hat Jesus den anschlußsuchenden Heiden nicht durch unerfüllbare Bedingungen zurückgeschreckt. Er konnte unerbittlich sein. Aber in Sachen der Beschneidung und des Zeremonialgesetzes war er es nicht. Bei seinen galiläisch-jüdischen Landsleuten hat er dabei gewiß vielfaches Verständnis gefunden. Daß er aber das, was bei ihnen mehr im Unterbewußtsein schlummerte, zu klarem Gegensatz gegen die Religionsauffassung und Frömmigkeitsübung der Maßgebenden von Jerusalem fortbildete und sich dann und wann

in diesem Sinne aussprach, trug den Keim des Zerwürfnisses in sich.

Wie weit sich die Ansätze dazu schon während der galiläischen Epoche der Wirksamkeit Jesu entwickelt haben, ist schwer zu sagen, sobald man den Aufriß des Lebens Jesu, wie die Synoptiker ihn bieten, preisgibt. Haben wir oben die Verhältnisse in Galiläa richtig gekennzeichnet, so wird es dort wohl nur zu seltenen Zusammenstößen gekommen sein. Damals stand der Vatergott und seine in Bälde zu erwartende Herrschaft im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu. Erst in Jerusalem haben die Seinen Jesus wesentlich als den Bekämpfer von Schriftgelehrsamkeit und Pharisäertum erlebt, und das ist in seiner engen Verbundenheit und mit der Passion ein unauslöschlicher Eindruck geblieben, der auch die Erinnerung an die galiläischen Tage färbt. Jetzt werden „die Schriftgelehrten und die Pharisäer" die Feinde Jesu durch sein ganzes öffentliches Leben hin.

Übrigens hatten die Frommen von Jerusalem an Jesus nicht nur seine Haltung gegenüber den Zöllnern, Sündern und Ungläubigen sowie seine Kritik am Gesetz zu tadeln. Noch etwas anderes mußte sie von dem Galiläer, der als solcher schon nicht gerade im besten Ansehen bei ihnen stand, abstoßen: seine geringe Teilnahme für politische Fragen, seine Gleichgültigkeit gegenüber Bestrebungen, die auf Befreiung des Volkes hinzielten. Auch an diesem Punkt hatte der Lauf der Geschichte Judäa und Galiläa geschieden. Dort brodelte es seit der Absetzung des Archelaus und dem Beginn der römischen Herrschaft, die sich mit der fatalen Schatzung einführte. Hier dagegen war man unter Herodes Antipas wie im Nachbarlande unter Philippus leidlich zufrieden und verspürte keinen unerträglichen fremdherrlichen Druck. Das zeigt ja auch das Verhalten Galiläas im römischen Kriege. In diesem Landstrich war eben nicht genug Zündstoff aufgehäuft, um die Flammen auflodern zu lassen. Deshalb kleidet sich Jesu grandioses Selbstbewußtsein nicht in politische Formen. Er fühlt sich keineswegs als messianischer König, der die Heiden zerschmettern wird, sondern als himmlischer „Menschensohn", indem er Ausdrücke, Gedanken, Stimmung und Gefühl aufnimmt, wie seine synkretistische Umwelt es ihm entgegenbringt. Wir begreifen, daß

man ihm in der jüdischen Hauptstadt den „Räuber" Barabbas vorzog.

Ob man sich dort gegen die synkretistische Zeitströmung hat sichern können, braucht hier nicht erörtert zu werden. Über Galiläa sind die Wogen jedenfalls hingegangen, wie über seine heidnische Nachbarschaft und über Samarien. Und ebenso haben sie das Jordangebiet überspült, in dem schon vor 70 die „Urmandäer" ihre Wohnsitze hatten.

Wer Jesus nur als Propheten und Wundermann gekannt, ihn den Anspruch, der Himmelsmensch zu sein, hatte erheben hören und dann von der Nachricht seines Kreuzestodes überrascht worden war, mußte mit ihm fertig sein, falls er nicht das Glück hatte, in den lebendigen Strom des Osterglaubens hineinzugeraten, um willenlos von ihm fortgerissen zu werden. Dieser Glaube jedoch hat, wenn auch durch galiläische Erlebnisse der Jünger erzeugt, seine eigentliche Pflegestätte in Jerusalem gefunden. Das ist der Grund, weshalb der Galiläer Jesus, der den Hauptteil seines öffentlichen Lebens in seinem Heimatland zubrachte, offenbar keine galiläischen Gemeinden hinterlassen hat. Daß dem so ist, wird doch wohl durch das Schweigen der Überlieferung bewiesen. Saulus ist, um die Christen zu verfolgen, aus Jerusalem nach Damaskus gegangen, aber nicht nach Galiläa. Und die Apostelgeschichte spricht nur 9, 31 in einem allgemeinen Satz, der bei dem Verfasser des dritten Evangeliums nicht weiter befremden kann, von Christentum in Galiläa neben solchem in Judäa und Samaria.

Dazu kommt, daß Jesus in den Städten von Anfang an keinen Boden zu fassen imstande war. Nazareth will nichts von ihm wissen, Chorazin, Bethsaida und Kapernaum lehnen ihn ab. Von Sepphoris, Tiberias, Gabara und Tarichea jedoch schweigt die Tradition überhaupt. Sollte der Nazarethaner wirklich niemals in Sepphoris gepredigt und geheilt, sollte Jesus zwar Kapernaum besucht haben, an Tiberias und Tarichea aber grundsätzlich immer vorübergefahren sein? Das hat doch geringe Wahrscheinlichkeit für sich. Es will uns vielmehr so vorkommen, als habe er in der Stadt keinen Anklang gefunden. Draußen auf dem Lande, im freien Felde, in der Steppe, am See oder dem Flußufer strömten wohl die Volksmengen bei ihm zusammen.

Jedoch, sie flossen auch wieder auseinander, ohne daß es zu festen und dauernden Gruppenbildungen kam. Und Golgatha machte in solchen Fällen allem etwa aufkeimenden Leben ein Ende.

Übrigens darf man auch seine Erfolge außerhalb der Städte nicht überschätzen. Herodes Antipas wenigstens hat ihn und seinen Einfluß offenbar nicht so hoch angeschlagen wie die von Johannes dem Täufer ausgehenden Wirkungen (ant. 18, 116—119). So erklärt sich auch am besten das Schweigen des jüdischen Geschichtsschreibers über Jesus. Vielleicht hat ihn der Mangel an Zulauf in seiner engeren Heimat nach Jerusalem hinaufgetrieben. Die Zeit drängte. Jedenfalls ist diese Stadt allen denen, die sich nach seinem Tode unter den so völlig veränderten Umständen zu ihm bekannten, ein Mittelpunkt ihrer Bestrebungen geworden. Wir würden uns nicht wundern zu vernehmen, daß zu der Gemeinschaft derer, die sich in Jerusalem im Glauben an den auferstandenen und in Bälde wiederkommenden Menschensohn zusammenfanden, auch ehemalige Heiden gehört hätten. Im Leben Jesu wie in der allerältesten Geschichte der jerusalemischen Gemeinde liegt nichts, was sie ausschließen müßte. An der Erzählung von den Sieben Männern (AG 6, 1ff.) darf man andererseits vielleicht Anzeichen beobachten, die dafür sprechen.

Es ist doch immerhin unwahrscheinlich, daß lediglich die Sprache die „Hellenisten" und die „Hebräer" geschieden und die Spannung zwischen ihnen veranlaßt hätte. „Hebräer" heißen Juden, auch solche griechischer Muttersprache, um ihren Gegensatz zu den Heiden zu betonen (Euseb., Kirchengesch. 2, 4, 2; praep. evang. 8, 8, 34. 2. Kor. 11, 22. Phil. 3, 5). Ἑλληνιστής aber ist außerhalb der Apostelgeschichte[1] und der von ihr abhängigen christlichen Literatur nicht nachgewiesen, trotzdem von griechischsprechenden Juden zu handeln mannigfache Gelegenheit war (vgl. G. P. Wetter, Archiv für Religionswissenschaft XXI, 1922, 410 ff.). Das ἑλληνίζειν, das dem Haupt-

[1] Was das Wort 9, 29 bedeuten soll, weiß ich nicht; aber jedenfalls sind es da keine Gläubigen wie 6, 1. Ἑλλ. kommt dann noch 11, 20 als Variante vor, aber nur um den Eindruck zu verstärken, daß dem christlichen Sprachgebrauch der Sinn des Wortes früh abhanden gekommen ist.

wort zugrunde liegt, bildet doch wohl den Gegensatz zu ἰουδαΐζειν = „nach jüdischer Sitte leben“ (Plutarch, Cicero 7. Esth. 8, 17. Josephus, bell. 2, 454. Gal. 2, 14. Ignatius, Magn. 10, 3) und bedeutet „sein Leben nach der Heiden Weise führen“. Es ist schwerlich Zufall und gewiß mehr als ein Hinweis auf die ihnen angeborene Mundart, daß die Sieben Männer samt und sonders gut griechische Namen führen. Für Stephanus jedenfalls beweist seine Rede und mehr noch sein Zeugentod unter maßgebender Mitwirkung des Pharisäers Saulus einen gesetzesfreien Standpunkt. Und für Philippus deutet in gleicher Richtung sein Missionsversuch in Samarien, wie die spätere Übersiedelung nach Caesarea am Meere (AG 21, 8). Wir dürfen uns die Sieben Männer und die Glieder der Minderheit in der jerusalemischen Gemeinde, deren Führer sie sind, gewiß als gläubiggewordene Heiden und Juden denken, die zum Gesetz kein positives Verhältnis hatten, sich jedenfalls von ihm nicht tyrannisieren ließen. In der Hauptsache stammten sie wohl aus Galiläa und den angrenzenden heidnischen Gebieten und waren dort in den Bann Jesus geraten, vielleicht auch mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen. Nur von einem der Sieben, von Nikolaus heißt es, er sei Antiochener gewesen und — obwohl ursprünglich Heide — vor seinem Anschluß an Jesus in Beziehung zum Judentum gestanden.

Die Verfolgung, die das Verhalten des Stephanus heraufbeschwor, und die natürlich in erster Linie seine Gesinnungsgenossen traf, hat die jerusalemische Gemeinde dann zu einer mehr und mehr ausschließlich judenchristlichen werden lassen, und zwar so, daß sie die jüdische Seite ihres Wesens immer bewußter hervorkehrte. Zur Beschleunigung dieses Prozesses haben die besorgniserregenden Erfolge der Heidenmission das ihre beigetragen. Wie früh und wie wirkungsvoll sie eingesetzt haben muß, lehrt auch der Umstand, daß, schon bevor Saulus sein Damaskus erlebte, diese Stadt eine Christengemeinde besessen hat, die wir uns bei den Beziehungen des Bekehrten zu ihr gar nicht als eine auch nur überwiegend judenchristliche zu denken vermögen.

Daß der Galiläer Jesus, ohne das Gesetz ausdrücklich zu verwerfen, in seinem Handeln ein Freier war, gestattete der

Minderheit wie der Mehrheit in Jerusalem, sich seine Jünger zu nennen, erlaubte einem Paulus und Stephanus nicht weniger als einem Petrus und Jakobus, sich als Träger seines Geistes zu fühlen. Was sie alle zusammenhielt, war ja im Grunde nicht die Erinnerung an den irdischen Jesus und das, was er getan und gesagt, sondern der Osterglaube und die Überzeugung von der baldigen Wiederkunft des Auferstandenen. Von dieser Stimmung berauscht, hatte man zunächst keine Empfindung für Verschiedenheit der „Standpunkte". Die Ernüchterung ist nicht ausgeblieben. Aber dank dem Umstand, daß der Geist des Herrn Freiheit gewesen war, hatte der christliche Glaube die Grenzen des Judentums längst überflogen, bevor die Verknöcherung des Judenchristentums zum Judaismus ihm die Schwingen lähmen und seine Bewegungsfreiheit vernichten konnte.

Die Entstehung des Markusevangeliums.

Von

Arnold Meyer (Zürich).

Hochverehrter Freund!

Es war im gastlichen Hause unseres Freundes Eduard Grafe, daß wir uns persönlich kennen lernten. Vieles, auch viel Schweres ist über uns dahingegangen; so haben wir auch ihn, den Getreuen, verloren; um so lieber kehrt unsere Erinnerung an jene Stätte und in jene Zeit zurück. Darin waren alle einig, die dort verkehrten, wie viel wir Ihnen, Ihrer Arbeit und Ihrem Urteil verdankten, — insbesondere waren wir vom Neuen Testament dankbar für Ihre Behandlung der Gleichnisse — und noch immer ist dies Ihr Werk ein Wegweiser in der Evangelienforschung, besonders auch wegen der gleichmäßigen Beachtung von Inhalt und Form der Gleichnisse. Probleme und Arbeitsmethoden haben sich seitdem vielfach gewandelt: aber gerade die neueste Arbeitsweise, die formgeschichtliche Methode, geht auf Bahnen, die Sie damals eingeschlagen haben.

In jener Zeit und unter jenen Anregungen sind mir Gesichtspunkte aufgegangen, die sich mir im Laufe der Jahre immer mehr bewährt haben. Nach Behandlung anderer Stoffe wollten sie sich später zu einem Buche verdichten, davon die Anfangskapitel geschrieben sind; in den Stürmen des Krieges erwuchsen andere, sehr dringende Aufgaben, und es dauerte lange, bis ich wieder zu wissenschaftlicher Forschung zurückkehren konnte.

Unterdess ist die formgeschichtliche Forschung nahe an jenem Arbeitsgebiet und meinen Ergebnissen vorübergegangen; namentlich das Buch von K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919, kam auf etwas anderem Wege zu einem ähnlichen Ergebnis: daß nämlich der Markusfaden für ein Leben Jesu nicht haltbar ist, daß er geschaffen wurde, um früher frei bewegliche Einzelerzählungen, Sprüche und Gruppen zusammenzuheften. Dies Ergebnis wurde erreicht durch eine sorgfältige

Untersuchung all der historisch klingenden Einleitungen und Ausleitungen bei Markus und wurde genauer bestimmt durch die formgeschichtlichen Arbeiten von M. DIBELIUS[1], R. BULTMANN[2], M. ALBERTZ[3], auch K. L. SCHMIDT[4] selber, und den Nachweis, wie die einzelnen Teilstücke der Evangelien ihre eigene Art und ihre eigene Geschichte haben. Nicht ein Urevangelium, sondern das vielgestaltige Leben der Tradition (das auch Umgestaltung, ja Neuschöpfung bedingt), wie es Herder und Gieseler vordem so eindringlich geschildert haben, ist als Vorgeschichte des Markus (Mk.) und der Redequelle (Q.) ins Auge zu fassen; hierbei mögen sich auch Diegesen, wie sie SCHLEIERMACHER annahm, als festere Gruppen gebildet und den Verfassern von Mk., Q., auch Matth. und Luk. vorgelegen haben.

Herrscht naturgemäß in solchen Hindeutungen viel Unklarheit — auf die E. FASCHER[5] scharfsinnig aufmerksam gemacht hat, — denn solch lebendige Bewegung mit ihren mancherlei ineinander übergehenden Formen von Apophthegmen, Streitgesprächen, Wundererzählungen, Paränesen entzieht sich eben klarer Bestimmung, so ist noch viel weniger klargestellt, wie es denn aus all diesen Einzelstücken zu einem Buche wie dem Mk.-Evangelium gekommen ist. Hat Mk. doch eine Kunde vom Verlauf des Lebens Jesu benutzt, danach er die Perikopen ordnete? Hat er kombiniert, hat er sachliche Ordnung befolgt, hat er eine Entwicklung Jesu dogmatisch aus der Idee des Passionsweges konstruiert?

Eben um solche Fragen: hatte Mk. schon mündliche oder schriftliche Gruppen vor sich, wie etwa die Gruppen der Streitgespräche, die ALBERTZ annimmt, oder die Leidensgeschichte? wie waren solche Gruppen gemeint und geordnet, und wie hat er sie aufgefaßt und geordnet? bewegten sich meine Forschungen; ich habe von ihrem Ergebnis aus mit besonderer Aufmerksamkeit die neueren Arbeiten verfolgt, wie weit sie sich diesem Punkte

[1] M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums. 1919.
[2] R. BULTMANN, Die Geschichte d. synopt. Tradition. 1921.
[3] M. ALBERTZ, Die synopt. Streitgespräche. 1921.
[4] K. L. SCHMIDT, Die Stellung d. Ev. in d. allgem. Literaturgesch. 1923.
[5] E. FASCHER, Die formgesch. Methode. 1924.

näherten. Ihr Festtag gibt mir nun erwünschte Gelegenheit, auf diese Arbeit zurückzukommen und wenigstens die Hauptlinien meines Gedankengangs anzudeuten. Ist es mir möglich, sie später ausführlich darzulegen, so ist es ein besonderer Gewinn, daß ich dann, von den Fortschritten (und auch den Fehlern) der formgeschichtlichen Arbeitsweise belehrt, die Sache zugleich von dieser Seite her betrachten kann. Eine besondere Freude wäre es, eine solche Ausführung einst Ihrem bewährten Urteil vorlegen zu dürfen, wie ich es jetzt mit diesen Zeilen tue.

Den Ausgangspunkt bildete die mehrfach ausgesprochne[1] Beobachtung, daß der Abschnitt Mk. 2, 1—3, 6 nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt ist. Es werden nacheinander folgende *Streitfälle* berichtet: 1. Jesus vergibt Sünden, was doch sonst nur Gott tun darf 2, 1—12. 2. Er beruft einen Zöllner und ißt mit den Zöllnern 2, 13—17. 3. Seine Jünger fasten nicht, wie die Frommen tun 2, 18—22. 4. Seine Jünger raufen Ähren am Sabbat 2, 23—28. 5. Jesus heilt eine gelähmte Hand am Sabbat 3, 1—6. Der ordnende Gesichtspunkt ist also: wie Jesus mit dem geltenden Gesetz und Brauch der jüdischen Gesetzlichkeit in Konflikt gerät und wie er sich verteidigt. So sollen sich nun auch die Christen vor sich selbst und jüdischen Gegnern verteidigen. Genauere Erwägung zeigt noch folgendes: 4. und 5. gehören, als Sabbatfragen betreffend, eng zusammen, bilden also ein eigenes Paar. In 2. sind die Berufung des Levi 2, 14 und das Essen mit den Zöllnern V. 15—17 ursprünglich zwei Stücke; auch bei Mk. sind sie nur lose verbunden. In 3. bilden die Sprüche 2, 21 und 22 ihrerseits ein Paar, das sich dann an den Fastenspruch angegliedert hat, also a + (b + c). Zu 4.: V. 27 war ursprünglich selbständig (ein oder zwei Logien?). Mk. aber faßt diese Reihe als zeitlich hintereinander geschehen; er hat also diese Gruppe nicht geschaffen, sondern vorgefunden, und die verbindenden Angaben für Ort und Zeit sind seine Zusätze, durch welche er aus einer Rüstkammer antipharisäischer Apologetik einen Geschichtsbericht macht, der sich am See bei Kapernaum bewegt; als Erfolg setzt er hinzu, daß

[1] So u. a. von B. Weiss, Das Mk.-Ev. u. seine synopt. Parallelen. 1872. S. 22. H. v. Soden, Urchristl. Literaturgeschichte. 1905. S. 74; neuerdings Albertz S. 5; Fascher S. 146.

nun die religiösen wie die politischen Gegner sich wider ihn verschwören 3, 6; danach fügt er die Gruppe in seinen Plan: „Jesu gewollter Leidensgang" ein. Ist Ähnliches, also eine schon vorhandene sachliche Gruppierung, von Mk. geschichtlich verstanden und behandelt, auch sonst zu beobachten? Mir fiel als besonders merkwürdig auf, daß die Perikopenreihe 6, 30—8, 21, deren Aufbau so schwer deutbar erschien und erscheint, unter dem Stichwort *Brotessen* steht, nämlich: 1. Speisung der 5000 mit Brot und Fisch (+ Seewandel 6, 45—52); 2. Brotessen mit profanen Händen 7, 1—23; 3. Brot der Kinder nicht vor die Hunde 7, 24—30; 4. Speisung der 4000 mit Brot und Fisch 8, 1—10; 5. Sauerteig der Pharisäer; Brot vergessen 8, 12—21. Wie man sieht, handelt es sich um zwei Gruppen, jetzt durch die Heilung eines Taubstummen 7, 31—32 getrennt. Solche Zusammenfügung scheint äusserlich zu sein, aber bald wird man inne, wo sie hinaus will und wo sie herkommt; die unreinen Hände, das heidnische Weib, der Sauerteig der Pharisäer zeigen deutlich: die Streitfrage um die Speisegebote, die für das Urchristentum so brennend war, spielt hinein; Jesus wird zur Entscheidung angerufen. Der „Sitz im Leben" für solche Sammlungen ist das gemeinsame „Brotbrechen", und dies sind die Herrenworte, die dabei gebraucht und besprochen wurden. Vielleicht darf man genauer sagen: beide Reihen hatten zunächst je zwei Glieder; der Hinweis auf das heidnische Weib kam bei den Heidenchristen hinzu. In der zweiten Reihe fehlt der Seewandel, weil er zu dieser Frage nichts austrägt (s. u.); 4000 ist für Juden die runde Zahl statt 5000; da die Judenchristen selbst profane Hände lieber mieden, so reden sie statt dessen vom Sauerteig der Pharisäer, von deren Heuchelei und Selbstgerechtigkeit. So teilte man sich in das Erbe Jesu.

Wiederum ist klar: Mk. hat diesen Anlaß noch im Gefühl, wie seine Behandlung des Stoffes in Kap. 7 zeigt (s. u.)., aber noch deutlicher steht im Vordergrund sein Geschichtsbericht mit Fahrten über den See und Reisen bis ins tyrische Gebiet; Pharisäer und Schriftgelehrte müssen von Jerusalem kommen, damit jerusalemische Praxis getroffen wird; all dies Hin-und-Her geschieht nur, um die vorhandene Perikopenreihe zeitlich, örtlich und pragmatisch zu motivieren und anschaulich zu machen.

Hier ist der ursprüngliche Zustand ganz deutlich, die sachliche Gruppierung und ebenso das Verfahren des Mk., die Historisierung. Deutlich ist auch, daß bei Gelegenheit der Anfrage wegen des Brotessens mit „gemeinen" Händen Einschübe vorgenommen sind: 1. eine allgemeine Angabe des Mk. an seine Leser über pharisäische Reinigkeitspraxis 7, 3f.; 2. ein allgemeiner Hinweis auf den Propheten (Jes. 29, 13) 7, 6—9, der diese Art schon gekennzeichnet habe, wohl auch von Mk.; 3. der besondere Hinweis auf eine pharisäische Kasuistik, die die Pharisäer mit dem Worte Korban treiben 7, 10—13 — es handelt sich da um eine ganz andere Frage als um die ursprüngliche Anklage wegen der ungewaschenen Hände, so daß der Einschub schon durch seinen Inhalt deutlich wird. Aber auch formal; erst V. 14 erfolgt die Antwort auf die zu Anfang aufgeworfene Frage. Da Mk. hier sichtlich an der Arbeit ist, so hat auch er wohl diesen Einschub aus seiner Tradition her vollzogen. Mk. muß nämlich, weil er mit diesem Einschub den Zusammenhang unterbrochen hat, jetzt das Volk herbeirufen, um einen neuen Ansatzpunkt zu gewinnen. Wenn zuletzt nach der Antwort V. 15 die Jünger im Hause nochmals fragen und eine besondere Antwort erhalten, V. 17—23, so ist das wieder die schon besprochene Manier, geheime Deutung über die mitgeteilten Worte anzubringen. Das ursprüngliche Gut ist also auf den Inhalt von 7, 5. 15 zu beschränken.

Zu besprechen ist freilich noch der Umstand, daß hinter der Speisung der Seewandel steht, der mit dem Stichwort „Brot" nichts zu tun hat. Dazu ist zu sagen, daß diese Episode zum Speisungswunder gehört, einen Teil dieser Geschichte bildet. Es sei daher eine Andeutung über den Ursprung dieser beiden Berichte gewagt. Den Weg scheint mir Joh. 21 zu weisen; bekanntlich ist dieser Anhang zu Joh. auf eine ältere Überlieferung aufgebaut, die uns doch von den Auferstehungserscheinungen in Galiläa erzählt. Da erscheint Jesus am See seinen Jüngern, die im Boote sind; da speist er von einer geheimnisvollen Mahlzeit seine Jünger. Die Gelegenheit für eine solche Erzählung war wieder das eucharistische Mahl, wo man festlich beisammen saß, und wohin Er immer wieder zu den Seinen kam (vgl. Joh. 6). Ist daraus nicht unser Bericht entstanden, wonach Jesus über dem

See erscheint, worin er 5000 speist, ursprünglich jene 500, die Paulus 1. Kor 15, 6 erwähnt? Die Versetzung ins irdische Leben Jesu ist daraus erklärlich, daß solche Brotgruppen ja keinen Zeitanhalt geben. Die Umkehrung, daß der Seewandel nun der Speisung folgt, stammt dann daher, daß man vom anderen Ufer eine Rückkehr dahin brauchte, wo die Pharisäer über Brotessen disputieren sollen. Daß die Schilderung des Volksandrangs in Gennesar 6, 53—56 von Mk. geschaffen ist, liegt auf der Hand.

Kennzeichnend für das Verfahren des Mk. ist auch die packende Schilderung 5, 21—42, Jairi Töchterlein und das blutflüssige Weib. Man meint, hier sei die geschichtliche Zusammengehörigkeit durch den Verlauf der Dinge klar; der Aufenthalt durch die Bitte jener Frau sei nötig, damit unterdes der Tod der Tochter eintreten und die Boten kommen können. Aber man trenne nur beide Geschichten; so bezieht sich V. 35 ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος auf das Wort des Vaters V. 23, und der Verlauf der Jairus-Geschichte wird noch dramatischer. Der vermittelnde Satz des Mk. V. 24 ist recht nach seiner Art; er bereitet das Volksgedränge vor, das Mk. so liebt, und das er hernach wieder gebrauchen wird (V. 31). Stehen aber beide Berichte selbständig nebeneinander, so handelt es sich um die *Heilung* zweier Frauen, einer jungen und einer alten — ein feines Erzählungspaar, das den christlichen Frauen zeigte, wie sich Jesus auch der Frauen freundlich annahm.

So leuchtet auch ein, daß die Berufung zweier Brüderpaare, die zugleich Fischerpaare sind (1, 16—20), nicht zu gleicher Stunde zu geschehen brauchte; aber sehr verständlich ist, daß man sie zusammen erzählte. So wird denn wohl das προβὰς ὀλίγον nur ein Verbindungsstück des Mk. sein. Der Ort παρὰ τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας V. 16 ergab sich bei Fischern von selbst.

Es folgt sofort eine Gruppe: Heilungen in Kapernaum 1, 21 bis 39: 1. in der Synagoge 1, 21—27; 2. im Hause des Petrus 1, 29—31; 3. Massenandrang vor dem Hause 1, 32—34 (+ Flucht vor diesem Massenandrang). Deutlich ist der Gegensatz 1. Synagoge — 2. Haus. Die Massenheilung würde dann als drittes Stück vor dem Hause recht gut passen. Aber am Massenandrang und an der Massenheilung erkennt man Mk. (vgl. 6, 53—56). Sehr belehrend für die Wandlungen innerhalb der frühesten Tradition

ist die Begründung der Flucht Jesu eben durch den Massenandrang. Denn wir wissen aus Matth. 11, 23, Lk. 10, 13 recht gut, warum Jesus später Kapernaum völlig als verloren aufgeben mußte; nicht wegen zu großer Erfolge, sondern umgekehrt, weil trotz himmelstürmender Wunder Kapernaum bald über ihn zur Tagesordnung überging. So ist der Grundstock der Gruppe auch auf ein Paar, Synagoge und Haus, zu beschränken; Mk. aber schafft uns einen reich angefüllten Sabbattag und eröffnet Jesu und sich am Schluß die Bahn zu weiter ausgebreiteter Wirksamkeit, zunächst zur Heilung eines Aussätzigen. War diese ursprünglich an die beiden Heilungen in Kapernaum angeschlossen? Sie steht vor den Konfliktsfällen; jene Heilungen in Kapernaum hat Mk. so deutlich wie möglich als abgeschlossen gekennzeichnet. So werden wir den Verkehr Jesu mit dem Aussätzigen als ersten der Konfliktsfälle anzusprechen haben: Jesus spricht einen früher Aussätzigen rein, was nur die Priester dürfen; Jesus spricht einen Gichtbrüchigen von Sünden rein, was nur Gott darf. In diesem Falle aber erkennt er das Recht der Priester und damit auch das Gesetz an, nur daß er für sich gleiches Recht in Anspruch nimmt. (Wie er nachher auch das Recht Gottes, Sünden zu vergeben, nicht im mindesten antasten will.) Durch diese Darstellung haben wir allerdings hinter die Mk.-Darstellung auf eine ältere Form zurückgegriffen. Die Pointe liegt da nicht in einer Heilung, sondern in einer Reinerklärung und das ἐμβριμησάμενος V. 43, das jetzt nicht recht verständlich ist, deutet noch an, daß der früher Aussätzige sich mit der Reinsprechung Jesu begnügen wollte, weshalb ihn Jesus zürnend an seine Pflicht mahnen mußte.

Es folgt 3, 13—19, Jüngerwahl im Gebirge; 3, 21 die Seinen wollen ihn holen, ὅτι ἐξέστη; 3, 22—30 der Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebub; 3, 31—35 Mutter und Brüder stehen draußen; seine wahren Verwandten sind, die drinnen bei ihm sitzen. So passend nun der Vorwurf des Teufelsbündnisses hinter dem „er ist von Sinnen" steht, so ist doch klar, daß Mutter und Brüder V. 31 die Fortsetzung zu οἱ παρ' αὐτοῦ V. 21 bilden. Also ist 3, 22—30 ad vocem ὅτι ἐξέστη eingeschoben, und zwar aus einer Schicht, die mit der Redequelle Q verwandt ist (vgl. Lk. 11, 17—23); wir wollen sie hier mit q bezeichnen. Über die

Art dieser Schicht und das Verhältnis des Mk. zu ihr wird die weitere Betrachtung bald näheren Aufschluß bringen.

Vorderhand halten wir uns an den Tatbestand, wie er vor Mk. war: V. 31 die Fortsetzung von 21, wo der Bericht in der Tat nach Fortsetzung verlangt; sein Ziel ist: Jesus will von Mutter und Brüdern nichts wissen, weil sie ihn nicht verstehen; seine Anhänger sind die wahren Seinen. (V. 35 ist eine Verallgemeinerung für den Gemeindegebrauch.) Dann ist auch hier ein gegensätzliches Paar die Grundlage: 1. Wahl der Jünger, 2. Jünger und Verwandte. In dieser Gegenüberstellung tönt ein Gegensatz an zwischen den Aposteln und den Herrenbrüdern in der Urgemeinde, von dem uns die Apostelgeschichte nichts erzählt.

Über q und sein Verhältnis zu Mk. belehrt uns weiter Kap. 4. Zunächst ist klar und unbestritten: bei den Saatgleichnissen spielen von Haus aus Ort und Zeit keine Rolle. Der See, das Boot als Kanzel, dann die Benutzung des Bootes V. 36 zur Überfahrt sind nur Rahmenwerk zum Zwecke der Weiterbewegung in der Mk.-Erzählung; ferner fügt Mk. von sich aus κατὰ μόνας ein V. 10, um die geheime Deutung des Gleichnisses vom Säemann zu bringen; hernach ist Jesus ja wieder ἐν τῷ πλοίῳ V. 36. Gegeben aber waren ihm die Saatgleichnisse, dazu die Deutung des Säemann-Gleichnisses 4, 13—20; die Deutung ist, wie man sieht, älter als Mk., aber doch wohl erst von der Gemeinde dem Gleichnis hinzugefügt[1]. Zwischen den eigentlich so zu nennenden Saatgleichnissen vom Säemann und der selbstwachsenden Saat stehen nun noch 4, 21—25 etliche Sprüche, die an dieser Stelle etwas Dunkles und Fremdartiges an sich haben[2]. In der Tat trennen sie ja die Saatgleichnisse voneinander. H. Weinel[3] hat schön gezeigt, wie sie hierher kamen. Das Säemann-Gleichnis spricht am Schluß vom Maß des Ernteertrags; so konnten sich hier die Worte vom Getreidemaß anschließen: μόδιον V. 21, μέτρον V. 24. Jedenfalls ist klar, daß μόδιον und μέτρον diese Sprüche zusammenhalten; ebenso ist klar, daß sie hier ein Ein-

[1] Vgl. A. Jülicher, Gleichnisse Jesu II S. 536 bis 538.
[2] A. a. O. S. 87.
[3] H. Weinel, Die Gleichnisse Jesu 1910[3] S. 46.

schub sind, und zwar wiederum aus q (vgl. Matth. 5, 15; 7, 2). Wir dürfen also schon hier sagen: Die Grundlage des Mk.-Berichtes sind Paare und Gruppen eigener Tradition von durchsichtigem Gefüge; darin sind Stücke aus q eingesprengt, und zwar durch die Anziehungskraft eines Stichworts. Obwohl verständlich ist, warum sie sich einfügen, so stören sie doch den älteren Zusammenhang. Späterhin wird das noch deutlicher werden. Hier aber tritt uns die schlichte und klare Grundordnung besonders greifbar entgegen; die beiden ursprünglichen Gleichnisse handeln von einem Säemann und vom Aufgehen seiner Saat. Was 4, 30 bis 32 folgt, ist wieder eine Art Saatgleichnis, das vom Senfkorn, das gesät wird und aufgeht; aber es ist doch wieder von anderer Gestalt und Meinung wie das erste Paar. So gut es hier paßt, es ist anderer Herkunft, und zwar stammt es, wie man sicher zeigen kann, aus Q oder q. Dort stand es mit dem Gleichnis vom Sauerteig zusammen (Matth. 13, 31—33, Lk. 13, 18—19), mit ihm verbunden durch den Gesichtspunkt: aus Kleinem wird Großes. Hier sehen wir auch, daß q dem reichen Schatze von Q gegenüber einen wesentlich verkürzten Inhalt hatte; das Senfkorngleichnis stand dort allein, so daß es sich an die Saatgleichnisse anschließen konnte. Beide Saatgleichnisse, wie übrigens auch das vom Senfkorn, waren ein rechter Trost für Missionare; trotz Mißerfolg können sie auf gute Ernte zählen; was verloren geht, ersetzt das Aufgegangene hundertfach, und ist einmal das Wort gepredigt, so braucht man nicht ängstlich dem Erfolg nachzuschauen, der kommt von selbst. Jesus fährt nun 4, 36 über den See, stillt den Sturm, treibt drüben eine Legion Teufel aus, die in die Säue fahren — das ist ein guter Erzählungszusammenhang. Aber die Dämonenaustreibung endet damit, daß die Säue in den See stürzen; der See ist also für diese Erzählung wesentlich. Folglich bilden die beiden Geschichten: „Seesturm“ und „Säue in den See“, ein Paar Seeanekdoten, wie Strauß sich ausdrückte. Damit löst sich auch dieser geschichtlich aussehende Bericht auf, und ein Erzählungspaar, durch Stichwort verbunden, erscheint. So ist das Hin-und-her-Fahren sicher der Feder des Mk. zuzuschreiben. Hinüber mußte Jesus, weil die halbheidnischen Gerasener (oder Gadarener) drüben wohnen, zurück muß Jesus, weil der Synagogenvorsteher Jairus

natürlich im Judenland wohnt. In beiden Seegeschichten ist übrigens Jesus der große Banner, der den Geistern des Sturms wie der Legion Teufel gebietet, ein kräftiges Vorbild für die christlichen Exorzisten und seefahrenden Missionare.

Es sei gestattet, nunmehr hinter den anfangs besprochenen Abschnitten 5, 22—46 und 6, 30—8, 21 fortzufahren, um dort weitere Gruppen und Paare hervorzuheben. Dazu rechne ich u. a. den Zusammenhang 8, 27—9, 13. Zuerst begrüßt Petrus Jesus als den Messias; nach der Leidensweissagung, die Petrus unwillig ablehnt 31 f., schilt Jesus diesen Petrus Satan; er denkt nicht göttlich, sondern menschlich V. 33; darauf folgen Sprüche vom Leiden und Bekennen. Dann aber begrüßt eine göttliche Stimme Jesus als Gottes Sohn 9, 2—8; ad vocem Elias folgt zum Schluß das Gespräch über Elias 9, 9—13. Deutlich treten hier einander gegenüber das menschliche Bekenntnis des Petrus und das Bekenntnis Gottes zu seinem Sohne. Freilich gilt der Tadel Jesu der Leidensscheu des Petrus; aber die Leidensankündigung 8, 31 ist wie die beiden anderen ebenso schematisch geformten 9, 31; 10, 33 f., wie man schon mehrfach erkannt hat, eine Einfügung des Mk. aus seinem Passionsgedanken heraus. Dann gilt, was weniger erkannt ist, die Scheltrede Jesu dem Messiasbekenntnis des Petrus, die Jesus als versuchlich ablehnt, weil Petrus hier als Mensch in Gottes Recht greift. Zur Leidensweissagung in Verbindung mit dem Bekenntnis gehören aber Sprüche über Leiden und Bekenntnis der Jünger. Der Kern dieser Sprüche stammt wieder sichtlich aus q (vgl. Matth. 10, 38 f.; Lk. 14, 27; 17, 33; Matth. 10, 33; Lk. 12, 9). Es ist sehr wichtig, zu beobachten, wie in q der Stoff aus Q kommentiert ist: ἀπαρνεῖσθαι zur Erklärung für den Ausdruck: sein Kreuz auf sich nehmen; V. 36 f. zeigt, was es bedeutet, wenn man sein Leben verliert; 9, 1 aber ist ein wertvolles Mehr Q gegenüber. Vor allem aber hat q die Christologie gewaltig gesteigert; aus dem Zeugen vor Gottes Thron in Q wird der himmliche Richter mit seinen Engeln in göttlicher Herrlichkeit. Angedeutet ist schon, daß das Gespräch über Elias nur wegen des Stichworts Elias an die Verklärungsgeschichte angehängt ist, und zwar schon vor Mk., der daraus ein Gespräch beim Abstieg macht. Die Quelle ist wieder q (vgl. Matth. 11, 14). So bleibt auch

hier ein wichtiges und sehr markant gestaltetes gegensätzliches Paargerüste: Petrusbekenntnis und Gottesbekenntnis zum Gottessohn — als Grundlage der Mk.-Tradition.

Ein anderes Paar sei, als mit dem besprochenen verwandt, hier gleich behandelt: 10, 46—52; 11, 1—11. Hier beruht die Verknüpfung nicht nur auf dem gemeinsamen Gesichtspunkte: Begrüßung Jesu als des Messias, sondern auch auf der Beziehung auf Davids Sohn und Davids Reich 10. 47; 11, 10. Darum braucht die bestimmte Angabe Jericho für Bartimai doch nicht Zusatz des Mk. zu sein; lokale Beziehung und sachliche kann ja auch Hand in Hand gehen, wie wir bei den Seegeschichten sahen, und wie es in der Leidensgeschichte selbstverständlich ist.

Recht passend steht vor diesen Messiasbegrüßungen eine kleine Gruppe 10, 35—45, die bei Mk. zu einer einzigen Szene geworden ist: die Zebedaiden begehren nach Ehrenstellen, die Jesus ihnen weder zuteilen will noch kann 10, 35—40; dann folgen ursprünglich selbständige Sprüche von Demut und Dienst 42—45; 10, 41 f. schuf Mk. als Überleitung.

Ganz deutlich erscheint ferner eine Spruchgruppe 10, 2—31: 1. Ehescheidung 10, 2—9; der Zusatz V. 10—12 κατ' οἰκίαν stammt aus q; vgl. Matth. 5, 32; Lk. 16, 18.—2. Segnung der Kinder 10, 13—16. Übrigens ist V. 15 ursprünglich selbständig gewesen und aus sachlicher Verwandtschaft und Wortanklang hier angefügt. — 3. Von der Gefahr des Reichtums 10, 17—31, wobei wieder der reiche Verehrer Jesu zuerst für sich allein stand; die Sprüche V. 25 und 29 traten als sachlich verwandt hinzu; Mk. sorgte für dramatische Verteilung auf die Personen.

Besonders klar liegen die Verhältnisse in der zweiten Gruppe der Streitgespräche 11, 15—12, 40[1]. Hier stehen zusammen: 1. Tempelreinigung und Frage nach der Vollmacht 11, 15—19; 11, 27—33. Zu dieser Frage sind von Amts wegen die *Hohenpriester* befugt; diese also sind V. 27 ursprünglich. Dazu das Gleichnis von den bösen Winzern, ein später geschaffenes Gleichnis, das die Hohenpriester als schlechte Gärtner am Weinberg Gottes kennzeichnet, gewiß schon von Mk. vorgefunden, aber durch die Unmöglichkeit der Situation und den Hinweis

[1] Albertz S. 16—37.

auf den Tod des Sohnes als Schöpfung der Gemeinde erkennbar[1]. 2. Die *Herodianer* stellen eine politische Frage: nach dem Recht des Census 12, 13—17. 3. Die *Sadduzäer*, d. h. die Leugner der Auferstehung mit der Auferstehungsfrage 12, 18—25; V. 26 f., ursprünglich selbständig, ist passend hier angefügt. 4. Ein *Schriftgelehrter* fragt nach dem höchsten Gebot 12, 28—34. 5. Was sagen die *Schriftgelehrten* von Davids Sohn? 12, 35—37. Der Aufbau nach der Reihe: Hohepriester, Herodäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte ist leicht zu erkennen. Die erste Anfrage gehört natürlich nach Jerusalem; darum sind nun für Mk. alle in Jerusalem geschehen; wir haben kein Recht, ihm darin zu folgen. Der Zweck der Zusammenstellung war die Absicht, ein Arsenal zu schaffen, aus dem die Christen sich für Christus und seine Lehre wehren konnten; die Christen haben fast noch dieselben Gegner wie er. Der Anhang 12, 38—40 aus q ist ein dürftiger Auszug aus der großen Anklagekette in Q (vgl. Matth. 23, 1—36; Lk. 11, 39—52). Diese Anklagen hatten auf dem Boden von q kein volles Interesse mehr. Die Episode vom Feigenbaum 11, 12—14; 20—25 ist offenbar Einschub. Mk. hat sie ihrerseits, der Verteilung auf zwei Tage zuliebe, zerlegt; ferner ist hier gut zu sehen, wie die Tradition aggregiert. Die Erfüllung des Fluches Jesu zieht eine kleine Gruppe von Sprüchen an, die vom Gebet und seiner Erfüllung handelt; ursprünglich hat sie mit dem verfluchten Feigenbaum möglichst wenig zu tun. Auch sie hat Verwandtschaft mit Q; wir lernen auch hier die Q gegenüber dürftige und abgeblaßte Schicht q näher kennen. Der Feigenbaum aber ist irgendwie mit der Lokalität bei Jerusalem verwachsen. Entweder handelt es sich um einen ätiologischen Mythus für einen unfruchtbaren Feigenbaum dort, oder der Name beth-th'enah = Feigenheim, vielleicht auch Bethphage als beth-phaggah = Ort unreifer Früchte gefaßt, hat eingewirkt.

Von Haus aus beim Tempel lokalisiert ist das kleine Erzählungspaar 12, 41—13, 2: 1. Das Schärflein der Witwe 12, 41—44; 2. Jesu Wort über den Tempel 13, 1 f. Passend ist hieran die Apokalypse 13, 3—30 angefügt, die ihrerseits schon vor Mk. mit einer Reihe von Zukunftssprüchen 13, 31—36

[1] A. Jülicher, Gleichnisreden Jesu II S. 406.

verbunden war; ihre Verwandtschaft und Verschiedenheit Q gegenüber ist kennzeichnend für q.

Von der Leidensgeschichte glaubt man, daß sie früh als zusammenhängende Geschichte geformt wurde und so Mk. schon vorlag. Man erinnert an die Märtyrerakten, die natürlich nur für Verhör und Hinrichtung in Betracht kämen. Schauen wir uns jedenfalls auch in den Schlußkapiteln nach älteren Gruppen um, so fällt uns gleich das wichtige Paar 14, 3—9, 22—25, zwei bedeutungsvolle Mahlzeiten, auf: 1. Salbung bei Tische in Bethanien mit dem Hinweis auf Jesu Begräbnis, 2. das Abendmahl mit dem Hinweis auf Jesu Blut. Das feierliche Passahmahl mit seinem geheimnisvollen Inhalt hat vor sich noch eine feierliche geheimnisvolle Vorbereitung V. 12—16. Das Wort vom Verräter V. 17—21 paßt zwar in diese Situation — und doch nicht ganz! Die Vorbereitung gilt dem heiligen Mahl mit den geheimnisvollen Worten vom Leib und Blut, nicht dem Verräter. Aber es enthält das Wort vom Verräter auch ein Stichwort, das sich auf eine Mahlzeit bezieht: ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον V. 20, um deswillen ist es hier eingefügt; an sich kann eine Andeutung Jesu: unter meinen Tischgenossen wird der Verräter lauern, auch zu anderer Zeit gesprochen sein

In der Gethsemaneszene ist das Wort 14, 38 gewiß ursprünglich selbständig gewesen und durch das Stichwort „Wachet" hierher gekommen.

Nachdem Jesus vor Pilatus zugestanden hat, daß er König der Juden sei 15, 2, folgt eine Reihe von kleinen Notizen, die alle den Spott der Soldaten auf den Judenkönig dartun: 1. Die Verspottung mit Purpur und Dornenkrone 15, 16—20. 2. Man preßt einen Träger für sein Kreuz V. 21 (?). 3. Die Königsinschrift V. 26. 4. Die beiden Schächer werden wie zwei Trabanten des Königs rechts und links gekreuzigt V. 25.

Vor und nach dem Tode bekundet Gott sein Leid und seinen Unwillen über die Kreuzigung des Sohnes 1. durch die Finsternis um Mittag V. 33; 2. durch Zerreißen des Tempelvorhangs V. 38. Den Sinn dieser Vorgänge spricht der Hauptmann deutlich aus: υἱὸς θεοῦ ἦν V. 39.

So kann man auch bei der Leidensgeschichte Elemente erkennen, die sich vor Mk. zusammengeschlossen haben. Im

ganzen geht aber hier geschichtliche, sachliche und wörtliche Zusammengehörigkeit so ineinander über, daß der Gegensatz zwischen ursprünglicher, rein sachlicher und späterer geschichtlicher Anordnung hier verschwindet.

Ähnlich liegt die Sache am Anfang des Evangeliums. Auftreten und Predigt des Johannes und die Taufe Jesu durch Johannes, Taufe und Versuchung gehören in jeder Beziehung zusammen, und so erübrigt sich hier eine Scheidung unter dem Gesichtspunkt der Gruppenbildung. Aber hier müssen wir, mehr als bisher geschehen, auf das Verhältnis von Mk. und Q oder, wie wir sagten, q eingehen.

Die Predigt des Täufers Mk. 1, 7—8 ist jedenfalls nur ein Auszug aus dem, was Q nach Matth. 3, 7—12; Lk. 3, 7—18 bot; bei Mk. ist nur der Hinweis auf den Größeren, den man auf Jesus, auf seine Geistestaufe deutete, erhalten; wieder fehlt das Interesse für die Strafrede des Täufers an die Juden. Hingegen scheint die Schilderung seines Auftretens in der Wüste, seiner Kleidung und Nahrung, seines Taufens im Jordan 1, 4—6 eigene und wertvolle Überlieferung darzubieten. Dennoch handelt es sich auch hier nur um eine andere Form von Q. Denn das Auftreten in der Jordanebene, im Kikkar bot auch Q als Einleitung zur Predigt des Täufers (vgl. Matth. 3, 5 πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, Lk. 3, 3 εἰς πᾶσαν τὴν π. τ. Ἰ); die Wüste bot das Herrenwort Matth. 11, 7 (Lk. 7, 24) τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι (vgl. Mk. 15 ἐξεπορεύετο). Von den Kleidern des Täufers sagt Jesus Matth. 11, 8 (Lk. 7, 25) ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; hieraus bildete sich der Gegensatz Mk. 1, 6 ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου. Von der Nahrung heißt es Matth. 11, 18 (Lk. 7, 33) μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, was zu ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον gemildert wird (Mk. 1, 6). — Das Bild des Elias und damaliger Einsiedler gab die nötige Anschaulichkeit her. Was also Mk. erhielt, ist sichtlich aus Q herausgewachsen und mag daher als q gelten. Die Versuchungsgeschichte[1] Mk. 1, 12 f. hat sehr selbständige und altertümliche Züge: 40 Tage Kampf mit dem Satan, die Tiere; die dienenden Engel Matth. 4, 11 stammen

[1] Ich habe über die Versuchungsgeschichte gehandelt in der Festgabe für meinen verstorbenen Kollegen H. Blümner, Zürich 1914, S. 434—468, was doch hier und dort beachtet worden ist.

doch auch aus Mk., aber deutlich ist dies trotzdem ein verkürzter Bericht einer mythologisch gehaltenen Darstellung. Endlich ist auch das Zitat Mk. 1, 2 eine Weiterbildung aus dem Zitat in Q Matth. 11, 10 (Lk. 7, 27).

Die eigentliche Mk.-Tradition begann also wohl mit der Taufe Jesu durch den Täufer 1, 9—11, von dem allerdings einige Worte gesagt sein mußten: Es trat auf Johannes der Täufer und predigte eine Taufe der Buße zur Sündenvergebung. Und als nun viele zu ihm kamen und getauft wurden, kam auch Jesus von Nazareth in Galiläa und wurde getauft. 1, 4 f. 9 ff.

Im Innern des Mk.-Evangeliums haben wir einige Abschnitte übergangen, wo Gruppenbildung und damit ältere Elemente nicht so leicht erkennbar sind. Sie sind noch kurz zu betrachten. Im Abschnitt 6, 1—29 stammt V. 7—13 aus q (vgl. Matth. 10, 1—14, Lk. 10, 1—11). Dann treten Nazareth 6, 1—6 und Herodes 6, 14—16 zusammen: Vaterstadt Jesu und Landesfürst Jesu; jene verwirft, dieser erkennt Jesus halb unbewußt an. Die Episode vom Tode des Täufers ist ein Nachtrag aus ganz anderer Quelle, jedenfalls aus einer Volkserzählung mit bekannten Motiven.

Übergangen wurden oben die beiden Heilungen mit Speichel 7, 32—35; 8, 22—25. Ich nehme an, daß auch sie beide ein Paar bildeten. Mk. hat sie, der Dissoziation wegen, auseinander gestellt. Man wolle beachten: die erste Heilung dieser Art steht hinter der ersten Gruppe der Brotgeschichten (s. o.), die zweite hinter der zweiten. Mk. hat also hinter jede Brotgruppe eine dieser beiden Geschichten gestellt. — Das ist freilich eine einfache Form der Verteilung!

Zwei lebensvolle Erzählungen von eigenartigem Gepräge sind der Bericht über die Heilung des epileptischen Knaben 9, 17—27 (V. 14—16 ist Anknüpfung an die Verklärungsgeschichte; V. 27—29 εἰς οἶκον zeigt auch hier einen Mk.-Zusatz an) und zweitens die Zurechtweisung des Zebedaiden Johannes wegen des fremden Wundertäters, 9, 38 f. In beiden Fällen handelt es sich um ein Versagen von Jüngern, und so möchte ich auch hier ein ursprüngliches Paar annehmen. Denn die Umgebung der Johannesgeschichte, die sie von jener anderen Geschichte trennt, ist erst hinzugekommen; sie ist gebildet zunächst durch die zweite Leidensweissagung

9, 30—32 (siehe darüber oben) und dann durch eine Spruchsammlung aus q, die durch die Johannesgeschichte sichtlich unterbrochen wird. Die Spruchsammlung zeigt folgende Anordnung 9, 35 = 10, 43 ff. vgl. Lk. 22, 26 (s. o.); 9, 37 vgl. Matth. 10, 40; 9, 41 vgl. Matth. 10, 42; 9, 42 vgl. Lk. 17, 1f. (Matth. 18, 6—9); 9, 43—48 vgl. Matth. 5, 25 f.; 9, 43—50 vgl. Matth. 5, 13; Lk. 14, 34f. Dabei beachte man die Aufreihung nach Stichworten: 9, 32 ἓν τῶν παιδίων V. 41 ὑμῶν ursprünglich ἕνα τῶν μικρῶν nach Matth. 10, 42; 9, 42 ἕνα τῶν μικρῶν; σκανδαλίσῃ; 9, 43 σκανδαλίσῃ; 9, 48πῦρ; 9, 49 πῦρ; ἁλισθήσεται; 9, 50 ἅλα; 50 b ἅλα. Mk. hat nun wohl in der Johannesgeschichte eine Illustration dazu gesehen, daß man die Kleinen, die im Namen Jesu wirken, nicht ärgern soll, und darum diese Geschichte in diesen Rahmen versetzt.

Es würde sich also für die Gruppen oder Paare, die die eigentliche Mk.-Tradition außer q darstellen, folgender Bestand ergeben, wobei wir von Taufbericht und Leidensgeschichte absehen:

I. Berufung zweier Brüder- und Fischerpaare:
   1. Petrus und Andreas 1, 16—18[1].
   2. Jakobus und Johannes 1, 19.

II. Heilungen in Kapernaum:
   1. in der Synagoge 1, 23—27;
   2. im Hause 1, 30—31.

III. Streitfragen:
   1. Reinsprechungen:
      a) von Ausatz 1, 40. 43 f.
      b) von Sünde 2, 3—12.
   2. Zöllner:
      a) Berufung eines Zöllners 2, 14.
      b) Verkehr mit den Zöllnern 2, 16—17.
   3. Alt und neu:
      a) Nichtfasten 2, 18—19.
      b) Von Lappen und Schläuchen 2, 21—22.
   4. Sabbatverletzungen:
      a) durch Ährenraufen 2, 23—24 + Sabbat für den Menschen, Menschensohn Herr des Sabbats 2, 27—28;
      b) durch Heilung einer Hand 3, 1—5.

[1] Die Versangaben nur annähernd.

IV. Jünger und Familie:
1. Apostelwahl 3, 13—15.
2. Nicht die Verwandten, sondern die Jünger sind die Seinen 3, 21. 32. 34.

V. Saatgleichnisse:
1. Säemann (+ Deutung) 4, 3—8 (4, 14—20).
2. Selbstwachsende Saat 4, 26—29.

VI. Seewunder:
1. Seesturm 4, 36—40.
2. Säue in den See 5, 2. 9—13.

VII. Heilung zweier Frauen:
1. Blutflüssige Frau 5, 25. 27. 30. 33.
2. Jairi Töchterlein 5, 22. 23. 35—43.

VIII. Vaterstadt und Landesfürst:
1. Nazareth 6, 1—5.
2. Herodes 6, 14.

IX. Brotgeschichten:
1. Reihe a) Speisung der 5000 6, 32—44 + Seewandel 6, 47—50.
b) Brot mit unreinen Händen essen 7, 5. 14 f.
c) Brot der Kinder und der Hündlein 7, 26—29.
2. Reihe a) Speisung der 4000 8, 1—8.
b) Sauerteig der Pharisäer 8, 15.

X. Heilungen mit Speichel:
1. Der Taubstumme 7, 32—35.
2. Der Blinde 8, 22—25.

XI. Messiaserklärungen:
1. durch Petrus bei Caeserea Philippi 8, 27. 29. 33;
2. durch Gott auf dem Berge 9, 2—8.

XII. Wie die Jünger versagen:
1. Sie können den Epileptischen nicht heilen 9, 14. 16—27.
2. Sie wollen den fremden Wundertäter hindern zu heilen 9, 38—40.

XIII. Hausstand:
1. Die Ehe nicht scheiden! 10, 2—11.
2. Die Kinder sind gesegnet 10, 13—14. 16 + Spruch V. 15.

3. Der Reichtum ist hinderlich:
   a) Der Reiche versagt 10, 17—22.
   b) Kamel durchs Nadelöhr 10, 25.
   c) Hundertfältiger Ersatz 10, 29—31.

XIV. Ehre im Dienen:
1. Die Zebedäussöhne 10, 35—40.
2. Dienen 10, 42—45.

XV. Jesus als Messias begrüßt:
1. durch Bartimai: Sohn Davids 10, 46—52;
2. beim Einzug: das kommende Reich Davids 11, 1—10.

XVI. Streitreden:
1. mit den Hohenpriestern wegen der Tempelreinigung 11, 15—17. 27—30 (+ üble Winzer 12, 1—9);
2. mit den Herodianern wegen des Census 12, 14—17;
3. mit den Sadduzäern wegen der Auferstehung 12, 18—27;
4. mit einem Schriftgelehrten wegen des höchsten Gebots 12, 28—31;
5. über die Schriftgelehrten wegen Davids Sohn und Herrn 12, 35—37.

XVII. Am Tempel:
1. Scherflein der Wittwe 12, 41—44.
2. Der Tempel soll zerstört werden 13, 2.

Aus der Zeit vor dem Prozeß Jesu:

I. Zwei heilige Mahlzeiten:
1. Salbung in Bethanien zum Begräbnis 14, 3—8.
2. Das letzte Mahl mit dem Hinweis auf Christi Leib und Blut 14, 12—16; 22—25. + Wer mit mir in die Schüssel taucht 14, 20.

II. Zwei Worte vom Wachen:
1. Wachet hier 14, 32—37.
2. Wachet und betet 14, 38.

Bei der Hinrichtung Jesu:

I. Der Spott über den König der Juden:
1. Purpur und Dornenkrone. Salve 15, 16—20.
2. Der Kreuzträger 15, 21.

3. Die Königsinschrift 15, 26.
4. Die Trabanten rechts und links 15, 27.

II. Gottes Zorn und Trauer über die Kreuzigung des Sohnes:
1. durch die Finsternis um Mittag 15, 33;
2. durch das Zerreißen des Tempelvorhangs 15, 38.

Da in diesen Gruppen die Zeit im Leben Jesu keine Rolle spielt, so kann hier nicht gesagt werden, der *Taufbericht* stehe im Anfang. Als eine Begrüßung des Gottessohnes durch den Vater gehört diese Geschichte ihrer Absicht nach zu XI 2. Die Verklärungsszene kann sehr wohl eine Osterszene „6 Tage nach" Ostern darstellen mit dem Schlusse: und sie sahen dann niemand mehr.

Da man aus den offensichtlichen Zusätzen, die Mk. zu diesen Gruppen (G) und q gemacht hat, seine Sprachgewohnheiten feststellen kann; da solche Eigentümlichkeiten auch sonst deutlich hervortreten (z. B. die Neigung zu Doppelausdrücken wie 1, 32, seine Schwäche, die nachfolgende Pointe schon zuvor mit ähnlichen Worten vorwegzunehmen wie 1, 22 vor 1, 27), da auch sonst mancherlei sich als Ausmalung, wie 6, 40 oder Begründung, wie 2, 15 a. E., ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ, oder Kommentar, wie 2, 17 a. E., οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς kennzeichnet, so ist es nicht unmöglich, einen ungefähren Begriff davon zu erhalten, wie diese Gruppen ursprünglich aussahen, und damit eine reiche Probe alter urchristlicher Erzählungsart zu gewinnen.

Handelt es sich hier nun um schriftliche Aufzeichnungen, Diegesen, wie Schleiermacher sie annahm, wie Albertz von den Streitgesprächen vermutet, oder gar um ein Buch, eine Sammlung der Petruserinnerungen des Markus, wie von Soden[1] von solchen Gruppen behauptet? Wie soll solch ein Buch geordnet gewesen sein, sachlich oder geschichtlich? Die oben nach der Ordnung bei Mk. wiedergegebene Reihe der Gruppen zeigt sachliche Ordnung nur im Einzelnen, nicht im Ganzen; auch keine geschichtliche, wenn man, wie man muß, die Verbindungsfäden, die Mk. zog, wegläßt. Mk. müßte also eine vorhandene Ordnung

[1] von Soden, a. a. O. S. 71—75. Über das Papiaszeugnis muß ich mich an andrer Stelle äußern.

gänzlich zerstört und die Blätter jenes Buches recht gewalttätig auseinandergerissen haben. Wir müssen also auf ein Buch verzichten. Solche Paare und Gruppen aber, wie wir sie annehmen, konnte man ohne Schrift behalten. Gerade die Zusammenstellung nach Sache und Stichwort erleichterte ja das Behalten, und viel anderes als G und q hatte man in den Kreisen, aus denen sie stammen, nicht zu behalten. Aber mag es solche schriftlichen Diegesen gegeben haben, sie sind ja doch nur Zwischenstufen; für uns kommt es auf die Ursprünge an, und die liegen im mündlichen Gebrauch der Erzählungen in der Mission, bei Disputationen, beim Brotbrechen, in der Gemeindepredigt, im Unterricht. Das also wäre der Gewinn solcher Untersuchungen, daß wir bei diesen urchristlichen Lebensäußerungen noch Ohrenzeugen sein, die Jünger Jesu und durch sie ihn selbst noch vernehmen dürfen.

Wunderbar ist in der Tat der Blick, den wir hier in das Leben der hellenistischen Urgemeinde tun dürfen. Wir besuchen ihre heiligen Mahlzeiten, sehen sie das Brot brechen; man ist versichert, daß Heiden und unreine Hände, Zöllner und Sünder es antasten dürfen, Jesus ist in ihrer Mitte und bricht selbst das Brot. Das einzige, was verunreinigt, ist pharisäischer Sauerteig, Selbstgerechtigkeit und Heuchelei. Wir gehen in ihre Häuser: die Ehen sollen nicht geschieden werden, auch ihren Kindern gehört das Gottesreich; auch der Frauen hat Jesus sich angenommen, und Frauen allein gingen unter sein Kreuz und an sein Grab; auf Reichtum denkt man nicht; auch Verwandtschaft, selbst die nächste, muß man oft dahinten lassen — aber für das, auf was man etwa um Christi willen verzichtet, gibt's hundertfältigen Ersatz. Wir begleiten sie durchs Leben: wo Not am Mann ist, wo es zu heilen gilt, hindert sie der Sabbat nicht. Werden sie, wird ihr Herr von den Juden angegriffen wegen Vergehen am Gesetz, am Volkstum — sie haben ihr Sprüchlein zur Antwort bereit; der Meister redet selbst durch sie, wie er einst im Leben getan. Sie wissen auch Geister und Dämonen zu bannen, Kranke zu heilen, wie der Meister getan; man gebraucht wohl Speichel und Worte wie Talitakumi oder Hephata, wie Jesus sie gebraucht. So ist Vollmacht bei ihnen und ein freier Geist, anders als bei Schriftgelehrten und Pharisäern. Wir begleiten die Missionare

auf ihren Zügen, die Säeleute, die sich der sicheren Erfolge getrösten dürfen trotz Mißerfolg, ohne Rennen und Sorgen. Unter ihnen sind am höchsten angesehen die Apostel, die Jesus selbst erwählte; wenn auch diese sich vielfach verfehlt haben, menschlich und allzumenschlich, sie folgten doch willig seinem Ruf und verließen alles; der Lohn dafür bleibt ihnen; die Plätze im Reiche Gottes wird freilich erst Gott anweisen. Jedenfalls gehen sie den Brüdern, ja der Mutter Jesu voran, die den Herrn so wenig verstanden.

Lebendig steht auch vor uns dieser Herr und Meister, freilich immer so, wie *sie* ihn im Herzen tragen. Er ist der Messias, den die Juden erwarteten, Davids Sohn und Davids Herr, dem Davids Reich gehört, aber zugleich Gottes Sohn; so hat Gott ihn begrüßt, darum trauerte Gott und zürnte über seinen Tod. Er konnte Meer und Wellen gebieten, eine Legion Teufel austreiben, Kranke durch Wort und Berührung heilen, selbst eine Tote erwecken, als ob sie schliefe. Nach seiner Auferstehung — aber diesen Unterschied vergaß man später — ist er auf dem See und auf dem Berge den Jüngern in verklärtem Glanz erschienen, hat er die Jüngerschar — waren es 500, 5000 oder 4000? — gespeist. Da er auf Erden wandelte, war er voll herzlicher Freundlichkeit, voll dienender Liebe, er segnete die Kinder und verachtete nicht das Scherflein der Witwe. Er verkehrte mit Zöllnern und Sündern, öffentlich in der Synagoge, und im Hause war er Helfer, Heiland und Freund für Mann und Weib, alt und jung, auch drüben in Gadara und, freilich erst durch Glauben überwunden, bei einer heidnischen Frau; auch der Sabbat hinderte ihn nicht. Denn er kannte den wahren Sinn des Gesetzes, der Liebe heißt und alle Gebote recht deutet. So wußte er allen Schriftgelehrten siegreich zu begegnen und die Schrift viel besser zu deuten und auszulegen als sie; das Recht seiner Worte konnte er durch Machttaten erweisen; seine Ernte war ihm gewiß.

Wie ein König ist er in Jerusalem eingezogen, dem kommenden Davidsreich entgegen, als Prophet hat er den Tempel gereinigt und dann dem Tempel die Zerstörung geweissagt. Er wußte zwar, daß ihn Feinde umgaben, daß ein Petrus ihn verleugnen und ein Judas ihn verraten werde, aber noch beim

letzten Mahl hat er den Seinen versichert: den neuen Wein trinken wir in Gottes Reich! Denn er war der Menschensohn, der hier Sünden vergeben kann und Herr des Sabbats ist und bald kommen soll mit der Wolke des Himmels. Aber der Menschensohn soll und will auch sein Leben als Lösegeld geben für viele, und so hat er seinen Leib und sein Blut in Brot und Kelch den Seinen zum Genuß gegeben, das Lösegeld ihnen zuzueignen. Wohl hat er in Gethsemane den Vater gebeten, den Kelch an ihm vorübergehen zu lassen, und am Kreuz ihn gefragt: „Warum hast du mich verlassen" — so tiefbetrübt war seine Seele —, aber doch war er ergeben in des Vaters Willen. Schon bei seinem Tode bekannte sich Gott zu ihm; ehrenvoll ward er begraben; am dritten Tage fanden die Frauen das Grab leer. In Galiläa wollte er den Jüngern erscheinen, sagte ihnen ein Engel (und dort am See und auf dem Berge ist er ihnen erschienen und hat der Schar der Seinen wieder das Brot gebrochen wie ehedem, wie er auch jetzt in ihren Versammlungen der Wirt und Hausvater ist).

Sie, verehrter Freund, wissen am besten, wie viele Schwierigkeiten hier zwischen den Zeilen und Sätzen stehen, welche Begründungen und Erläuterungen hier nötig wären. Aber ich darf bei so vielen, die Ihnen heute Wichtiges vorzutragen haben, Raum und Geduld nicht allzusehr in Anspruch nehmen. Ich darf nur noch kurz auf die sich ergebenden weiteren Aufgaben hinweisen und meine Lösungen andeuten.

1. Die Quelle q und ihr Verhältnis zu Q und Mk. Aus der mit Q verwandten Tradition stammen bei Mk.: die Gestalt des *Täufers*, sein Hinweis auf die Geistestaufe des Größeren 1, 2—8; Ausmalung der Gestalt, Verkürzung der Rede auf das Christliche. — *Versuchung* Jesu 1, 12. 13; 40 Tage versucht, Tiere, Engel. — *Beelzebub*[1] und Sünde wider den Geist 3, 22 bis 30. Der Anlaß, ein Dämonischer, ist weggelassen (Matth. 12, 22; Lk. 11, 14), ebenso Jesu Gedanken Matth. V. 25, Lk. V. 17. Weggelassen sind die jüdischen Dämonenbanner Matth. 27, Lk. 15 und der Geist (Finger) Gottes Matth. 28, Lk. 20; ferner die vergebbare Lästerung des Menschensohns Matth. 32, Lk. 12, 10. — *Licht* unter dem Scheffel. Verborgenes wird offenbar.

[1] A. JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu II. S. 214 bis 240.

Maß um Maß. Wer da hat . . Mk. 4, 21—25. Eigene Anordnung (Stichwort Maß) und Auffassung. — Vom *Senfkorn* 4, 30—32. Weggelassen: der Sauerteig (wegen des Stichworts Saat). — *Jüngeraussendung* 6, 6—11, hier eine Art Mönchsregel: zu zweit, gestattet ein Stab und Sandalen. Es fehlt der Friedensgruß, Sodom und Gomorrha u. a. Starke Verkürzung. — *Zeichenforderung* der Pharisäer 8, 11—13. Weglassung des Jonaszeichens. *Leidensweg und Bekenntnis* der Jünger 8, 34—9,1. Eigene Anordnung, Vermehrung behufs Erläuterung V. 36 f. Das Wort „Selbstverleugnung" V. 34. Steigerung der Christologie V. 38 f. Das Reich in dieser Generation 9, 1. — *Elias* 9, 13: Die Beziehung des Elias auf den Täufer ist undeutlich geworden, deutlich dafür das Vorbild des Leidens Christi. — Schätzung und Ärgernis für die *Kleinen* 9, 35—37. 41—48; vom *Salz* 49 f. Eigene Anordnung nach Stichwort. Weggelassen: Es muß Ärgernis kommen Matth. 18, 7, Lk. 17, 1; hinzugefügt ist der Fuß V. 45; zwei Hinweise aufs Alte Testament: V. 48, 49. Zusatz V. 50: Habt Salz und haltet Frieden. — *Ehescheidung* 10, 11 f. Auch die Frau kommt handelnd in Betracht V. 12. — *Erste, letzte* 10, 31. — Vom *Gebet* 11, 23—25. Eigene Anordnung; Berg statt Sykaminos Lk. 17, 6. Jedes gläubige Gebet wird erhört (viel bestimmter als etwa Matth. 7, 7, Lk. 11, 9). Ein Anklang an die Vergebensbitte im Unser Vater und Matth. 6, 14. — Rede gegen die *Schriftgelehrten*, 12, 38—40. Stark verkürzt; die Gebetsriemen und Schaufäden Matth. 23, 5 durch στολαί ersetzt. Häuser der Witwen; lange Gebete. — *Wiederkunftserwartung* 13, 31—37. Statt: das Gesetz vergeht nicht (Matth. 5, 18, Lk. 16, 17): meine Worte vergehen nicht. Über jene Stunde weiß nur der Vater V. 32. Ein Rest der Gleichnisse von den Talenten (Minen) Matth. 25, 14 f.; Lk. 19, 12 f. und den wachenden Knechten Matth. 24, 24; Lk. 12, 40.

Veränderung und Verkürzung könnte manchmal auf Mk. zurückgehen; aber im ganzen liegt eine eigene Quelle q vor; darauf weist die Stichwortverknüpfung und auch einzelnes wertvolles Mehr gegenüber Q. Dann läßt sich folgendes feststellen: Jüdisches, auch Alttestamentliches ist weggelassen oder stark verkürzt: in der Täuferrede, jüdischer Dämonenzauber, Friedensgruß, Gebetsriemen und Schaufäden, Jonaszeichen,

Sodom und Gomorrha; das Christliche ist vermehrt und verdeutlicht: der Menschensohn selbst Richter, meine Worte vergehen nicht. In der Scheidungssache wird die Frau selbständig. Als bedenklich ist weggelassen, daß Lästerung des Menschensohns vergeben wird; daß das Reich schon jetzt da sei. Einiges ist Kommentar, wie Selbstverleugnung zum Kreuztragen. Zum Verlust des Lebens wird gesagt: denn was hat der Mensch als sein Leben. Wertvolles Mehr: Tiere und Engel bei der Versuchung. Es stehen hier etliche 9, 1; Habt Salz und Frieden 9, 50. Also ist q eine zweite Auflage von Q, verkürzend, erklärend, das Jüdische vermeidend, das Christliche betonend. Es handelt sich wohl um eine mehr heidenchristliche Form von Q.

Weiter kann gesagt werden: nicht erst Mk. hat Sprüche von q mit G (den Mk.-Gruppen) verknüpft. Die Sprüche vom Maß und Senfkorn haben sich durch Stichwort wie von selbst an die Saatgleichnisse angegliedert; ebenso fügte sich zum ἐξέστη der Verwandten der Vorwurf vom Teufelsbündnis wie von selbst, die Zeichenforderung zum Sauerteig der Pharisäer, die Ehescheidung zum Scheidebrief (10, 11 ff. zu 10, 2; 6—9); die Rede gegen die Schriftgelehrten an die Streitreden; an die Apokalypse die Wiederkunftssprüche (vgl. 13, 30 παρέλθῃ, 31 παρελεύσονται. Natürlich hat auch Mk. eingeordnet, wie er ja auch G ordnen mußte; so hat er die Sprüche vom Leiden und Bekennen an die erste Leidensweissagung angefügt, die ja von ihm selbst stammt. Die Jüngeraussendung soll erklären, warum Herodes von Jesus eindrucksvolle Kunde bekam. Der fremde Dämonenbanner ist als Beispiel für die Kleinen, die man nicht ärgern soll, eingesetzt.

Wie hat überhaupt Mk. komponiert? Gegeben war ja nur als jedermann bekannt Taufe, Galiläa, Todespassah in Jerusalem. Treulich hat nun Mk. alle Andeutungen von G und q benutzt: Wüste, Jordan, See, Kapernaum, Zoll am See, Gadara, Nazareth, ein heidnisches Weib muß im Heidenland wohnen; Caesarea Philippi, Berg der Verklärung, Jericho, Bethanien, Jerusalem und Tempel, Gethsemane und Golgatha, Galiläa. Dazu kam: Taufe und Versuchung in der Wüste müssen am Anfang stehen, die ersten Jünger müssen sobald als möglich herbei, schon um Zeugen zu haben. Die Flucht von Kapernaum, aus q bekannt, ergibt 1. Wirksamkeit daselbst, 2. dann Reisen hin und her.

Heidenland und Caesarea Philippi fordern weite Reisen, Fernsein von Galiläa; für den Schluß Reise nach Jerusalem sicher gegeben. Wegen des Tempels müssen alle Streitreden nach Jerusalem verlegt werden. Außerdem muß der Konflikt alsbald nach der Flucht anheben und sich beständig steigern; auf dem Höhepunkt der Fluchtreisen steigt das Bild des leidenden Messias auf, das sofort nach Jerusalem weist. All das ist Kombination; aber sie ist auf Grund des Materials geschaffen, und sie ist vom allbeherrschenden Passionsgedanken mit Spannung und Dramatik erfüllt.

Kurz sei auch noch die Entstehung von Q, wovon q ein matteres Abbild ist, berührt. Auch hier stehen am Anfang der Entwicklung die Einzelsprüche, die sich zu Gruppen nach Sache und Stichwort zusammenschließen, wie sich namentlich bei Lk. deutlich zeigt. Der Gesichtspunkt der Sammlung ist, Gemeindekatechismus und Gemeindeordnung zu schaffen, Regelung des neuen Glaubens und Lebens zu begründen. Die Fülle des Stoffs aber zwingt zu systematischer Ordnung, zur Disposition und zum *Buch*. Mit einer bloßen Schicht kommen wir bei Q nicht aus. Es ist aber höchst wahrscheinlich, daß Lk. einfach Q in die kleine (6, 20—49) und große Einschaltung 9, 51—18, 14 gespalten hat; dazu kommen noch Zachaios, 19, 1—10, der sich an Pharisäer und Zöllner 18, 14 anschließt, und das Gleichnis von den Minen 19, 11—21. Den ungefähren Gedankengang dieser so erhaltenen Redequelle zu kennzeichnen, muß ich mir versagen. Ich nehme auch an, daß die Lk. eigentümlichen Stücke, wie barmherziger Samariter, zudringlicher Freund, ungerechter Haushalter u. a. zu Q gehören und von Matth. aus ehrbarer Scheu weggelassen sind, wie Lk. die durch Matth. bezeugten Stücke vom Eid, Almosengeben, Beten, Fasten, von der Gabe auf den Altar als zu jüdisch weggelassen hat. Für eigene Form von Q, die Matth. und Lk. jeder für sich benutzten, bleibt doch noch Raum genug, wie ja auch q eine solche ist. In diesem Sinne ist es wohlgetan, wenn man unter Q vorsichtigerweise eine Schicht versteht. Da aber q Mk. nicht als Buch zukam, sondern in Spruchreihen, die mit G verwachsen waren und q gegenüber Q später ist, so sollte man die Entstehung von Q nicht zu früh ansetzen, sondern zwischen q und

Matth. Lk., also vielleicht gleichzeitig mit Mk. Ohnehin gehört Q als griechische Bildung in die hellenistische Entwicklung hinein, nicht in die der „Hebräer".

Will man aber zum Leben Jesu vordringen, so muß man nicht von Q, q oder Mk. ausgehen, sondern von den Spruchgruppen oder vielmehr deren Elementen. Diese als Einzeldokumente sind unsre älteste Quelle, und auch diese muß wieder kritisch gesichtet werden, wobei die formgeschichtliche Methode, mit Selbstkritik geübt, wichtige Dienste leisten kann. Freilich beruht unser Heil nicht auf dem von uns gefundenen „liberalen" Jesusbild, sondern auf dem Evangelium. Der wahre Schatz der Kirche ist, wie Luther in den Thesen sagt, das Evangelium von der Kraft und Gnade Gottes. Daß uns aber Jesus dies in seiner Person und Verkündigung gebracht hat, darin sind wir, verehrter Freund, einig.

The Parable of the Labourers (Matt. XX, 1—16).

By

W. A. Curtis (Edinburgh).

For the preservation of this wonderful and haunting story we are indebted to the piety and insight of the First Evangelist. A fascinating gem, he presents it to us in a glorious setting. Who can open his Gospel anywhere between the opening of the eighteenth chapter and the close of the twenty-second without experiencing an overwhelming sense of the power and splendour of the Master's mind? Parable follows parable in swift succession, it matters not whether framed in their original context or caught up by the writer's ecstasy and set down as the spirit moved him. Hard saying follows hard saying with triumphant appeal to the uttermost idealism of which the ancient or modern disciple has been capable. 'Except ye turn, and become as little children, ye shall in no wise enter into the kingdom of heaven. . . . If thy hand or thy foot causeth thee to stumble, cut it off, and cast it from thee. . . . If any man have a hundred sheep, and one of them be gone astray. . . . If thy brother sin against thee, go, shew him his fault between him and thee alone. . . . Where two or three are gathered together in my name, there am I in the midst of them. . . . [Forgive thy brother] until seventy times seven. . . . What therefore God hath joined together, let not man put asunder. . . . Suffer the little children, and forbid them not, to come unto me: for of such is the kingdom of heaven. . . . If thou wouldest be perfect, go, sell that thou hast, and give to the poor, and thou shalt have treasure in heaven: and come, follow me. . . . It is hard for a rich man to enter into the kingdom of heaven. . . . Every one that hath left houses, or brethren, or sisters, or father, or mother, or children, or lands, for my name's sake, shall receive a hundredfold, and shall inherit eternal life. But many shall be last that are first; and first that are last.'

Upon these closing words of the nineteenth chapter hangs the Parable we are to study, and with the same oracular sentence, compound of darkness and light, the Parable itself concludes. It is at once the text and the *envoi*. A little later we read the answer of Jesus to the mother of the sons of Zebedee: 'whosoever would become great among you shall be your minister'; the tribute to mountain-moving faith and believing prayer; the Parable of the Two Sons bidden 'go work to-day in my vineyard'; the Parable of the Wicked Husbandmen, that moving sequel to Isaiah's vineyard parable which is Jesus' autobiography in miniature and contains five words whose pathos is unsurpassed in Scripture: 'they will reverence my son'; and the Parable of the Wedding Feast of the king's son. Truly an exacting context for any story! But the Parable of the Labourers is worthy of it. Of the hard lessons in that amazing sequence it has one of the hardest to convey, and it conveys it with signal success.

It is a poignant scene that rises up from memory to serve the Great Illustrator as He pauses in search of a fit similitude. Then, as now, the spectre of unemployment hung over the lot of workingmen. The Son of man, whose eye missed nothing that touched man, had seen it with compassion. Just as the springtime figure of the sower casting his grain to right and left called up the thought of the preaching of God's Word, and the golden fields of summer made Him think of God's own harvest, so in the market-place the spectacle of honest men standing idle because no man had hired them became a symbol of the religious life, of 'the kingdom of heaven'. There is no suggestion in the story that the labourers were responsible for their unemployment or were at fault as shirkers. They were in the hiring-stance, the market-place, willing to work, wanting to work.

One pictures the season as vintage. The vineyard with its ripened clusters calls for additional hands for the ingathering. The work cannot wait. The owner, up betimes, sets out to look for the men he needs. Early as it is, some are forthcoming, and at their own figure, the Roman penny, an ample day's wage, they are promptly sent off to the vineyard. Three hours pass, and again the market-place is visited on the same quest, and another group of labourers out of work is found. The day is

now broken. Glad to be hired at this later hour they are in no mood to bargain. 'Whatsoever is right I will give you', says the master, and they are content. At noon and at mid-afternoon it is the same. 'And about the eleventh hour he went out and found others standing, and he saith unto them, Why stand ye here all the day idle? They say unto him, Because no man hath hired us. He saith unto them, Go ye also into the vineyard.' This time there is not a word about terms, on either side. Amazed that with but an hour of day before them they have found employment, they are glad to go. Evening falls, and the day of toil is over. By the humane enactment of the old lawgiver they are to receive their wages before they disperse: poor men are not to be kept waiting till the morrow for their money. 'Thou shalt not oppress an hired servant that is poor and needy, . . . in his day thou shalt give him his hire, neither shall the sun go down upon it; for he is poor, and setteth his heart upon it' (Dt 24, 14. 15). The steward receives his strange instructions and acts upon them, paying first the men hired last. 'They received every man a penny.' A full day's wage for a single hour's work! But though the next verse is charged with humour it is not suggested that the fortunate recipients of the full pay for the broken day protested or complained. It is when the men who according to custom had struck a bargain with the master at the beginning of the day receive in turn the penny for which they had stipulated that human nature breaks loose. 'They supposed that they would receive more . . . and . . . they murmured against the householder, saying, These last have spent but one hour, and thou hast made them equal unto us, which have borne the burden of the day and the scorching heat.' The master in the Parable may not smile: there is indeed a grimness in his answer though it is softened by the word 'Comrade', Ἑταῖρε, with which he addresses one of the murmurers: but there is an unmistakable smile in the eyes and on the lips of the Master who tells the story. 'Friend, I do thee no wrong: didst not thou agree with me for a penny? Take up that which is thine, and go thy way; it is my will to give unto this last, even as unto thee. Is it not lawful for me to do what I will with mine own? or is thine eye evil, because I am good?'

Such is the parable. It is masterly alike as a whole and in its detail, stamped throughout with the impress of the Master of Parable. As if conscious that the lesson He has to teach is exceptionally difficult for the disciple, He, for once, harnesses paradox to parable for its conveyance. If parable makes truth easier to grasp, arrays it in a homely and familiar vesture, paradox makes truth more elusive, clothes it in a garb that is strange and startling. If parable gains for a great idea a ready entrance into the mind, paradox secures for it a permanent lodging. When a truth is unwelcome it must be made not only to penetrate but to stick. Parable is the point, paradox the barb.

The Parable was addressed to the disciples, not to the crowd. It is spoken for Christians, not for the world. Like much else that is imperishable in the teaching of our Lord, we owe it to the blundering impulsiveness and narrow vision of Simon Peter. Its permanent mission is indeed to correct an error to which good men are prone. Only a moment ago Peter was listening to the brief and touching dialogue between the Master and the Rich Young Man who had kept the Law but felt that something more was needful to attain the perfect life. Master and disciples were deeply impressed as the youth went away, with downcast eyes, sorrowing because he was bidden to renounce his great possessions. In silence they mused awhile, none caring to speak, until Jesus said: 'It is hard for a rich man to enter into the kingdom of heaven . . . but with God all things are possible.' Then answered Peter: 'Lo, we have left all, and followed thee; what then shall we have?' Christ's fisherman had not yet got away from the market, nor risen above the market spirit. The fish-scales still clung to his toil-worn fingers. Some part of him still remained where, with soiled hands, men haggle over bargains and nothing changes owners without a price. Had he indeed *left all* if he was still thinking of rewards? 'What shall we have?' It was men, not praise or benefits, that he was called to fish for. To follow Christ is not to dog the footsteps of a paymaster with one's eye fixed upon his purse. Patient and kind as ever, Jesus made reply: 'Ye who have followed me shall share my glory in the regeneration: every one that hath left home for my name's sake shall receive a hundredfold and shall inherit eternal life.

Notwithstanding, of these, many shall be last that were first, and first that were last', for in the spiritual life, the Kingdom, earthly analogies of wage-earning and precedence are transcended.

In the world, and for good reasons, a labourer is paid for his work either by the hour or by the job. He makes his contract. The Law with its sanctions looks on and says at most: 'Pay him a fair wage, honour your obligation, and, since he is poor, do not postpone his payment till the morrow.' It is just, and it is wholesome. What could be more reasonable than to adjust the wages to the work, reckoned either by the time spent upon it or by the amount done? Human nature being what it is, to pay the loiterer or the lie-abed or the work-shy as much as the punctual and industrious worker, is an affront to conscience and an incentive to demoralisation. Who will be early in the market-place in search of work if noon or afternoon or evening will serve to secure a hire and a full-day's wage? Whether in business or in religion, there is a deep-seated instinct and conviction, fortified by experience, on the side of the simple rule: 'So much work, so much pay.' Thus far the Parable runs smoothly. It is exquisitely natural. Are we to have another version of the story of the Talents? In rushes the paradox to dispel the expectation, with a shock to jolt us to a higher truth. If you conceive of God as a task-master, as a pay-master, as the Law has taught you in its stern and unvarying pre-occupation with justice, it will not do to rest content with the analogy of earth's market-place. More has to be said. The same compassion that moves His heart as He beholds men spiritually unemployed, threatened with religious destitution and ruin, is also present at the reckoning. The Master of the morning and the afternoon is the Master of sundown. He knows, He understands, He cares, He sympathizes. He is righteous, but His righteousness holds more in the balance of just judgment than time served and work accomplished. His call came to different men at different hours. The servants instanced were all ready to respond. The later the call, the greater their alacrity, and the less their concern about terms. The last were paid first, not because they were more deserving, though they showed a less calculating spirit, but, so far as the Parable

goes, in order that the first come, being last served, may plainly see the treatment of their fellows and, like the disciples, may learn the Master's lesson. The murmurers appeal to justice, and by the Law, on their own level, they are answered: 'Is it not lawful for me to do what I will with mine own?' The answer may suffice for them, and rebuke their envy, but it does not explain the Master's action. That remains above them, beyond them. 'It is my will to give unto this last even as unto thee.' The will of the Master, choosing to transcend Law, is *Grace*. Fundamentally, the Parable is a parable of Grace, belonging to the fellowship of teachings at whose head the Parable of the Prodigal Son stands, and whose burden is not so much ethical as evangelic.

As one ponders the story, and recalls the long history of its interpretation, one receives a fresh impression of the profundity of the abiding need for such a teaching, even in the Christian world. The disciples were perturbed, and in every age their successors have evinced the same confusion in contemplating it. But no subtlety and no sophistry is needed for its explanation. Why pretend that the eleventh-hour men worked twelve times as hard as the first called? Grace is always a problem for law, and law is always a problem for grace. The difficulty is inevitable. What becomes of justice if charity steps in to interfere? What becomes of charity if justice brooks no intervention? Conscience and religion have never ceased to wrestle with the problem both as it concerns the present life and as it concerns the hereafter.

Within the limits of the Parable, the difficulty is somewhat attenuated. As we have seen, it was through no fault that the later were later and the last were last. If it was no fault that the first before going to work made an agreement, trusting the master to keep it, there was merit in the faith of the later and the last that the master would do right by them without terms laid down. The late arrivals, moreover, had the morrow's bread to provide for their homes, equally with the early. And there was both envy and censoriousness in the very natural murmuring. The harder and the longer we toil, the more difficult it is for any man to say: 'I am an unprofitable servant; I have but done what it was my duty to do.' And, after all, the eleventh-hour

labourer is a very different figure from the prodigal in the sister parable with the murmuring of whose righteous elder brother we have scant sympathy.

But when one realises that the Parable is a homely analogy caught up from earth to point to heaven, lifted from daily life to set forth life that is eternal, who can resist its appeal or linger over its plainly intentional difficulties? God is the Great Employer of souls. Spiritual life is His vineyard. Short or long, man's allotted span is a day. At sunset comes the reckoning. The award is that eternal life on which the Teacher had just before been dwelling. Can you divide eternal life, the peace of God that passeth understanding, heaven, into fractions, fewer or more of which can be doled out in reward of the varying merit of earthly life? You can break up the Roman penny into its sixteen component pieces, but there is difficulty in subdividing 'the joy of your Lord' into which the faithful are bidden enter in common, whatever be the number of their talents. 'If ye then, being evil, know how to give good gifts unto your children, how much more shall your Father which is in heaven give good things to them that ask him?' Therein lies the spirit of the Parable. God is good. God is gracious, as well as discerning. When He gives, faith receives without measure. If He is the Great Employer, He pays His willing workers not by time nor by piece-rate, but according to their spirit of service and His spirit of grace. There is no market-place in heaven; let there be none in religion, earth's foretaste of heaven. Think more of opportunity, less of reward. Eternal life cannot be reckoned as any servant's due, as any saint's earnings. Rejoice when others are called, though their hour comes later in the day than yours. Least and greatest, last and first, forget these distinctions while you press on to life's end and goal. Trust God and remember that He is infinitely good. 'For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways, saith the Lord. For as the heavens are higher than the earth, so are my ways higher than your ways, and my thoughts than your thoughts.' The Searcher of hearts can judge as no human master can. His estimate of a man's life in His service takes account of more than the hours of toil and the worker's completed output.

Narrowly judged, no one of the listening disciples was a labourer hired at the break of day. Some part of their life had already passed before their Master called them to His vineyard, His fishing, His building. The Master Himself had not left home and family and livelihood till He was thirty years of age. Within the Christian circle it was inevitable that the day of service should vary with the hour of calling. A few years later the advent of Saul the Pharisee was to inflict upon the company of believers this very problem in its acutest form. An eleventh-hour labourer Paul seemed, even when suspicion was allayed concerning his loyalty, and his apostolic power was beyond question. He remains the classical example of the last becoming first, the supreme vindication of the lesson of the Parable. But from the first the story suggested a manifold application. As the labourers first called viewed their later fellows, as the elder brother thought about the prodigal returned, so Israel looked upon the Gentile world when it turned to the One True God, the God of Abraham and Isaac and Jacob. 'Verily,' cried Jesus in the chapter which follows the Parable, 'I say unto you that the publicans and the harlots go into the kingdom before you'. Last first, first last! That, in the vocabulary of the Teacher, is His vivid way of insisting on the element of surprise in God's judgment. It is but one of His many didactic paradoxes. Common sense the fruit of groping experience, and common justice the essence of law, have their wholesome conventions. But the last word rests with God their Master. He judges as a Father. His judgment, well for all men, unites justice with love as well as mercy. 'Is thine eye evil, because I am good?'

The Parable was not spoken to proclaim an economic reform, but to teach a religious lesson of charity, disinterestedness, and serene trust in God. Yet it is wonderful to observe how it anticipated the highest trend of enlightened progress in the economic sphere. Centuries of unrest and experiment in the world of labour and employment, centuries of aspiration and disillusionment in the realm of work and wages, have only brought us to the Teacher's feet. 'Be ye imitators of God as beloved children' is but an apostolic variant of His own startling exhortation: 'Ye therefore shall be perfect, as your heavenly Father

is perfect.' The picture, in the Parable, of God the Great Employer rising above time-rate and piece-rate has lodged in the world's memory and imagination a conception of employership too humane to be mechanical and indiscriminate. Guilds and trade-unions, with social legislation in their wake, have been reaching out towards the realisation of the same ideal. Like a ray of unflickering light the story we have been studying has pointed the way. It is the way to the heart of God, and is is the way for man.

Der Nächste.

Von

Martin Rade (Marburg).

Unermeßlich viele und ernste Gelehrtenarbeit ist seit fast zwei Jahrtausenden am Neuen Testament geleistet (und noch länger auch am Alten); aber noch immer geschieht es dem fragenden Bibelleser oder dem ratsuchenden Systematiker, daß er von den Zünftigen über wichtige Punkte keine gewisse Antwort bekommt. So ist es der Fall mit dem Begriff des „Nächsten".

Holtzmann in der Neutestamentlichen Theologie führt das Wort „Nächster" nicht einmal im Register. H. Jacoby in seiner Neutestamentlichen Ethik hat einen eignen Paragraphen überschrieben: „Der Nächste", welcher von unsagbarer Dürftigkeit ist. Es versteht sich ihm von selbst (wie den meisten), daß er dabei vom „Barmherzigen Samariter" ausgeht. „Hier", sagt er und gibt sofort (mit den meisten) seine Definition, „ist der Begriff des Nächsten nicht in die Grenzen nationaler Gemeinsamkeit eingeschlossen, sondern wir werden aufgefordert, den Nächsten aufzusuchen, *wo ein Mensch unserer Hilfe bedarf.*" Das ist die Katechismusdefinition für den „Nächsten" des Christen, die an Hand des Gleichnisses aus den Kindern herauskatechisiert wird, so lange man sich an Lk. 10 hält, ohne auf V. 36 f. Rücksicht zu nehmen, und das tut man in der Regel nicht. Der Nächste ist, „der unsrer Hilfe bedarf". Vornehmer und umfassender drückt das Foerster gelegentlich (Chr. W. 1925, 40/41, 907) so aus: „das uns von Gott in der konkreten Form zu lieben befohlene Individuum"; es ist deutlich, daß er diese Beschreibung des Nächsten auch nur von Lk. 10 abgelesen hat.

Man verbaut sich aber die Antwort auf die Frage, wer oder was denn unter dem „Nächsten" im Neuen Testament zu verstehen sei, wenn man an Lk. 10 anknüpft. *Lk. 10 muß aus dieser Untersuchung zunächst ganz ausscheiden.*

Wir freilich werden, um unsere Negation zu erhärten, noch eben bei Lk. 10 verweilen müssen. Daß Lk. 10, 25—37 als Ganzes genommen vom Nächsten redet, ist klar. Nur bestimmt es ihn nicht, sondern sagt über unsre Beziehungen zu ihm, wie diese sein sollen, etwas aus. Die ganze Stelle setzt den Begriff des Nächsten voraus und sagt uns nur etwas Neues oder Besonderes über das Verhalten zu ihm.

Gleichviel, ob wir nur die Erzählung V. 30—35 oder das ganze Stück V. 25—37 ins Auge fassen, so haben wir es mit einer Bibelstelle von höchster Schönheit und tiefster Wahrheit zu tun. JÜLICHER in seinen Gleichnisreden nimmt mit Recht zuerst die Erzählung 30—35 für sich. In der Tat kann sie in ihrem Werte und ihrer Deutlichkeit kaum durch irgendwelchen Zusatz gesteigert werden, auch nicht durch das, was in V. 36 f. folgt. „Was die Geschichte ursprünglich lehren wollte, zeigt sich uns nur, wenn wir sie frei für sich, unbekümmert um den lukanischen Rahmen betrachten (2, 596)." „Ob ursprünglich in Verbindung mit der Samaritererzählung der πλησίον-Begriff gebraucht worden ist", will er unentschieden lassen (597). Einen Abschluß wie Lk. 18, 14 würde er gern annehmen; 10, 36. 37a mögen noch Reste davon vorliegen (597). — Ja warum sollte nicht in V. 37b der Abschluß noch vorhanden sein? Vielleicht auch V. 28? Oder wem fiele nicht als besonders dazu geeignet Lk. 17, 16b ein?

Genug, in der *Geschichte* kommt ὁ πλησίον gar nicht vor. Daß sie ursprünglich allein lief, wird heute kein Gelehrter bezweifeln. Denn von dem lukanischen Rahmen versagt für das Eine Ganze jedenfalls das vordere Stück; hier, V. 25—29, ist zu deutlich, daß Lk. umredigiert hat, was uns in andrer Form Mk. 12 und Matth. 22 authentisch überliefert ist. Nicht daß Jesus nicht im Streitgespräch das Doppelgebot aus dem νομικός hätte herauslocken können. Aber die Doublette zu Mk.-Matth. ist zu sichtlich, und wenn man schon zu wählen hat, dann kann man nicht Lk. wählen. Vielmehr ist dessen Perikope V. 25—37 eine wundervolle Komposition in sich. Auch der Hiatus, die Inkongruenz, oder wie man es nennen will, die Überraschung, daß V. 36 f. plötzlich statt des diligendus der diligens auftritt, auch das macht der Komposition alle Ehre; im Streitgespräch erweist solche Wendung die Überlegenheit.

Könnte nicht doch Jesus selbst an dieser Umkehrung des Passivums ins Aktivum beteiligt sein? So, wie es dasteht, ist das schwerlich anzunehmen. Eine Reflexion auf dieses Gedankenspiel — wie ernst es auch dem Inhalt nach sei — etwa schon dem Erzähler des Gleichnisses im Sinn, würde diesem die Einfalt und damit viel von seiner Wirkung nehmen. Eher würde mir durchaus möglich scheinen, daß Lk. zu dieser Wendung durch Jesu Heilandswirken inspiriert worden sei; nicht also, daß Jesus selber bei dem Samariter an sich gedacht, sind wir imstande anzunehmen, wohl aber, daß Lk. an ihn gedacht , als er diese Worte niederschrieb: ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ. — Es ist aber bezeichnend, daß dieses ganze aktive Verständnis des Nächsten weder in der Christologie[1] noch in der Ethik sich irgendwie fortgesetzt, geschweige durchgesetzt hat. Nur eben der Prediger, der an V. 36 f. doch nicht vorübergehen will, widmet dieser Wendung ein paar Worte.

Immerhin, könnte jemand sagen, haben wir in diesen beiden Schlußversen eine ausgesprochene Definition des Nächstenbegriffes. *Der Nächste ist der Barmherzige!* Wenn nur nicht der Wert der Antwort in V. 37 beeinträchtigt wäre durch die Fragestellung in V. 36. *Das ist nicht mehr die Frage in V. 29*, die eine Bestimmung des Allgemeinbegriffs begehrt: καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον; *Diese* Frage begehrt eine Definition des Nächsten im Doppelgebot. Es wäre aber der reine Unsinn, den Nächsten im Doppelgebot zu verstehen nach V. 37: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst" = „Liebe den, der Barmherzigkeit an dir tut, als dich selbst." Gerade das Gegenteil lehrt Jesus.

So ist also freilich in Lk. 10 vom Nächsten viel die Rede. *Lukas* redet von ihm in zweierlei Einstellung: vom diligendus und vom diligens. *Jesus* aber nimmt in der Erzählung das Wort überhaupt nicht in den Mund; man braucht es auch nicht in seine Erzählung hineinzudenken; man kann das wohl, ja man wird es dank zweitausendjähriger erblicher Belastung eben durch den Lukasrahmen kaum vermeiden; dann aber kommt als sinnvolle Beteiligung des Nächstenbegriffs dies heraus: nicht, daß

[1] Sie taucht auf bei Faber Stapulensis und Erasmus: JÜLICHER 1, 254.

der Begriff *bestimmt* (definiert) wird, sondern daß er *vorausgesetzt* und als ganz vertraut und selbstverständlich verwendet wird: „Da liegt dein Nächster, unter die Mörder gefallen, halbtot — nun zeige ihm deine Liebe; mach's nicht, wie der Priester und Levit, sondern tue es dem Samariter nach." Der Nächste ist als der unter die Mörder gefallene im Subjekt einer passiven Aussage drin; an ihm vollzieht sich in der Geschichte die Handlung, die *man* nach dem Gebot der Nächstenliebe ihm schuldig ist. Für einen Christen versteht sich das von selbst.

Die landläufige „Definition", die man der Beispielerzählung entnimmt, könnte geradezu verheerend wirken, wenn da nicht Gedankenlosigkeit schützend zu Hilfe käme. Bringt man nämlich diesen Begriff „der Nächste" = „der meiner Hilfe bedarf" mit logischem Ernst an den Nächsten des Doppelgebots heran, dann lautet dieses: „Erweise Liebe dem, der deiner Hilfe bedarf (wie du dir selbst in deiner Not hilfst)". Also braucht man dem keine Liebe zu erweisen, den nicht zu lieben, der unsrer Hilfe nicht bedarf. Welcher Kasuistik ist da Tür und Tor geöffnet! Vestigia terrent. Man denke an die Rolle, die um die Zeitenwende der Reformation 1. Joh. 3, 17 gespielt hat. Nach dem Vulgatatext: „et viderit fratrem suum necessitatem habere" legte die Kasuistik der damaligen Theologen das aus von der extrema necessitas, der Todesnot. LUTHER streitet dawider, seine Freunde wundern sich, Tetzel (Wimpina) läßt sich den fetten Bissen nicht entgehen, aber Luther behält für immer das letzte Wort [1]. Diese Kasuistik der Sophisten von damals ist überwunden. Aber man sage nicht, daß die landläufige Erklärung des Nächsten heute ungefährlich sei. Man sehe sich nur die Praxis an. Sie hält in der Tat darauf, daß dem Begriff des „Nächsten" möglichst enge Schranken gezogen werden. Der Begriff „Nächster" kann an ethischem Gehalt nur gewinnen, wenn er aus dem Herrschaftsbereich einer Geschichte herausgenommen wird, die von Jesus nicht dazu erzählt wurde, ihn zu bestimmen.

[1] WA 1, 149, 20 ff. (1516); 387, (1516) bei de WETTE 1, 35, bei ENDERS 1, 55 f. 25 ff. (1518). EA 27, 16 ff., o. v. a. 1, 152, Luther an Lang ohne Datum

Nachdem wir also für unseren Zweck von Lk. 10 absehen, gilt es die übrigen Stellen des Neuen Testaments zu überschauen, die vom Nächsten reden, und aus ihnen den Inhalt des Begriffs zu entwickeln.

Da drängt sich vor allem das Doppelgebot in unser Interesse, die Matthäus- und Markus-Parallele zu Lk. 10, 27. Aber bei Matth. steht 22, 39 ganz isoliert; auch bei Mk. ist der Zusammenhang (12, 33 zu 31) wenig ergiebig. Wegzeigend ist nur, daß alle drei Parallelen eindeutig auf das Alte Testament zurückverweisen. Von dort ist, wie das Gebot der Gottes-, so auch das der Nächstenliebe genommen. Im Alten Testament führt der Nächstenbegriff ein reiches Leben. Es entsteht nur für uns die Frage, ob Jesus und das Neue Testament unter dem Nächsten genau dasselbe verstanden haben wie die Juden und das Alte Testament. Darum werden wir zwar dem Vergleich mit dem Alten Testament nicht aus dem Wege gehen, aber versuchen, ob wir nicht aus dem Neuen Testament selbst Genaueres darüber erfahren können, wie von Jesus und der ersten Christengemeinde der Nächste verstanden wurde.

Da ist nun höchst ergiebig Matth. 5, 43—48. Geradezu im Gegensatz zu dem, was den Alten gesagt ist, stellt hier die Bergpredigt die Forderung der Nächstenliebe in einem ganz bestimmten, bewußt neuen Sinne auf. Die Pointe ist, daß Jesu Jünger in ihr Verhalten zum Nächsten auch den Feind mit einbegreifen sollen. *In den Nächstenbegriff gehört auch der Feind.* — Derselbe Gedanke wird Röm. 13, 8—10 aufgenommen. Eine Liebe, die *Niemandem* nichts schuldig bleibt, den *Anderen* liebt, unter keinen Umständen dem Nächsten Böses tut, ist eben jene auch den Feind nicht hassende Nächstenliebe der Bergpredigt. Der Zusammenhang macht es ganz unwahrscheinlich, daß hier nur von dem gegenseitigen Verhalten innerhalb der Gemeinde die Rede sein könnte. Eher könnte das auf Gal. 5, 13—15 zutreffen. Auch auf Röm. 15, 2, Eph. 4, 25, Jak. 2, 8—13; 4, 12. Jener Expansionskraft des Gebotes würde eine Konzentrationstendenz entgegentreten, die den Christen jedenfalls veranlaßt, vielleicht nötigt, Unterschiede zu machen. Auch wenn der Feind mir Nächster sein soll, so ist er doch vielleicht nicht unter allen Umständen, nicht in demselben Sinne wie Gewisse, die mir

näher stehen als er, mein Nächster[1]. Und das führt uns auf die Frage, ob es denn nicht neben der Nächstenliebe auch im Neuen Testament eine *Allernächstenliebe* gibt.

Hier ist der Augenblick gekommen, wo wir das Wort Nächster uns rein sprachlich noch ein wenig näher ansehen müssen.

Ὁ πλησίον = „der (adv.:) nahe", „der in der Nähe Befindliche". Ὁ πλησίον σου = „der in deiner Nähe Befindliche". *Luther* überträgt mit dem Superlativ. Althochdeutsch nâhisto bezeichnet den bürgerlichen Nachbar. Der „Nächste" ist der „Nachbar". Die Empfindung für den Superlativ geht verloren[2]. Schade. Denn hätte Luther auf ihn verzichtet und verdeutscht: „der Nahe", so hätten wir Komparativ und Superlativ noch frei. Wir würden lesen und lernen: „Liebe deinen Nahen als dich selbst" und würden uns ohne weiteres die Freiheit nehmen, über den Nahen hinaus noch einen Näheren und Nächsten zu haben. Vielleicht ist es aber gut so. Vielleicht sollen wir das nicht. Es ist die entscheidende Frage.

Um nun aber doch diesen durch den rasch verbrauchten Superlativ verbauten Gradunterschied hypothetisch-methodisch zu packen, wollen wir über die Nächstenliebe hinaus von einer „Allernächstenliebe" reden und zum Nächstenbegriff den des „Allernächsten" stellen.

Denn wir haben zwar gehört, daß Matth. 5, 43—48 auch den Feind mit in den Begriff des Nächsten, den wir lieben sollen, hineinnimmt. Aber wir wissen noch nichts darüber, ob wir

[1] Die „konkrete Situation" ist natürlich auch von ungeheurer Wichtigkeit. Aber sie bestimmt, wie das Lieben sich auswirkt, sie bestimmt nicht den „Begriff des Nächsten". Man darf die Kasuistik nicht in den Begriff hereinholen, schon um des Parallelismus mit dem Gottesbegriff willen nicht. Siehe unten.

[2] Im Gotischen steht der Positiv: nehwundja Rm. 13, 8 (ἕτερος), Lk. 10, 29 (πλησίον). Statt des griechischen Genetiv steht dabei der Dativ: Lk. 10, 29. Althochdeutsch: nâhunt ist Adverb wie im Griechischen: „in der Nähe"; nâhisto Übersetzung von proximus. Der lateinische Superlativ hat alles verdorben. Die neueren Sprachen folgen ihm zumeist wie das Deutsche. Doch französisch: prochain. Holy Bible hat Rm. 13, 8: one another; Lk. 10, 29: neighbour. — Der Syrer übersetzt qarrîb („Nahe"), der Araber qarîb („Nahe). Der Äthiope? — Schon bei Xenophon bedeutet ὁ πλησίον „der Mitmensch".

nicht doch zu dieser Nächstenliebe, die auch den Feind umschließt, noch eine andere Liebe haben dürfen, die, intim und exklusiv, ihrer Natur nach nicht jedem Anderen erwiesen werden kann. Was sagt Jesus, was weiß das Neue Testament von dieser Allernächstenliebe?

Sie begegnet uns als etwas ganz Natürliches, auch bei minderwertigen Menschen Vorausgesetztes, in derselben Perikope Matth. 5, 43—48. Da ist V. 46 f. von solchen die Rede, die „lieben, die sie lieben", die „zu ihren Brüdern freundlich sind": Zöllnern und Heiden. Jesus tadelt das nicht; im Gegenteil, es ist ihm noch nicht genug, nichts Sonderliches. Wiederholt tritt er für das vierte Gebot ein, demgegenüber Kultuspflicht eine Sache zweiten Ranges, Kultuseifer Sünde wird: Mk. 7, 9—13 = Matth. 15, 4—9. Mit dem Bruder sich zu versöhnen (Matth. 18, 21 ff.) ist viel eiliger als die Gabe auf den Altar zu bringen: Matth. 5, 23 f. Auch die Frau hat von dieser Stimmung Gewinn: Matth. 5, 28. 31 f. Mk. 10, 2—12. 19, 3—9 = Lk. 16, 18. Die Kinder werden vorgezogen: Mk. 10, 13—16 = Matth. 19, 13—15 = Lk. 18, 15—17. Mk. 7, 27 f. = Matth. 15, 26 f. Lk. 11, 7. Die Argen werden um ihrer Fürsorge für die Kinder willen nicht getadelt, sondern bewahren darin Gottes Ebenbild: Matth. 7, 11 = Lk. 11, 13. Jesus könnte den Spruch von den Hausgenossen 1. Tim. 5, 8 auch gesagt haben. Kurz, die natürliche Tatsache einer Allernächstenliebe wird in ihrer moralischen Berechtigung auf der ganzen Linie anerkannt. Es gibt also Unterschiede der Intimität, des Wohlgefallens, der Fürsorglichkeit, der Verpflichtung gegenüber den Menschen um uns her.

Von dem Verhältnis und Verhalten Jesu selber zu seinen Allernächsten hören wir wenig. Jo. 19, 26 f. ist in jedem Betracht ein spätes Zeugnis für seine Liebe zur Mutter. Daß sie und die Familie ihm nicht höchstes Gut war, mag schon in Lk. 2, 41 bis 50 niedergelegt sein und in Jo. 2, 4 (doch vgl. Mk. 8, 33) sich widerspiegeln. Ganz deutlich ist Mk. 3, 21. 31—35; vgl. Jo. 7, 5. Die Allernächsten werden hier von ihm abgewiesen; näher stehen ihm „die Gottes Willen tun". So verlangt er auch von seinen Nachfolgern den Verzicht auf das Zusammenleben mit der Familie, ja den Bruch mit ihr: Mk. 10, 29 f. = Matth. 19, 29 = Lk. 18, 29 f.: „um meinetwillen", „um des Evangeliums willen",

„um des Reiches Gottes willen". *Alles* verließen die Jünger und schlossen sich ihm an: Lk. 5, 11. 28. Mk. 10, 28 = Matth. 19, 23 = Lk. 18, 28. Zwietracht brachte die Zugehörigkeit zu ihm unter die Menschen, die von Natur und Neigung zueinander gehörten: Matth. 10, 34—36 = Lk. 12, 51—53.

Man könnte dem allen entnehmen, daß es dennoch bei der Tatsache von Allernächsten bliebe, nur daß die Personen und die Ursache der Nähe wechselten. Die Familie weicht der Jüngerschaft. Das mag nun auch in praxi so gegangen sein. Aber theoretisch-prinzipiell ist das nicht gesagt, reicht es zum mindesten nicht aus. Die in der Perikope Mk. 3 von Jesus als Bruder, Schwester und Mutter bezeichnet werden, sind nicht Glieder einer organisierten Jüngergemeinde: es ist das Volk, es sind, die auf ihn hören und Gottes Willen tun. Motiv und Symptom einer besonderen heiligen Nähe zwischen ihm und diesen Menschen (berufenen und auserwählten) leuchtet unmittelbar ein. Aber es reicht nicht, um damit den Begriff des Nächsten zu erklären.

Man versuche nur, den Nächsten im Doppelgebot auf Grund von Mk. 3, 35, von 10, 28 ff. und verwandten Stellen her zu interpretieren, und man kommt auf ganz Unmögliches. „Du sollst den, der Jesu nachfolgt, an das Evangelium glaubt, Gottes Willen tut, lieben als dich selbst." Gewiß liebst du den. Gewiß ersteht hier dir als Christen ein besonderes Reich wechselseitiger Gemeinschaft: der Bruderliebe, φιλαδελφία. (Hier läßt uns auch das Register bei HOLTZMANN nicht im Stich.) Ein Allernächstes von eigener Neuheit und Innigkeit tut sich da dem auf, der Christ wird. Aber ὁ πλησίον ist dieser ἀδελφός nicht. Würden wir das nicht schon ohnedies begreifen, so müßten wir hier doch noch den Barmherzigen Samariter zu Hilfe holen, der sich als Nächster dem Nächsten erwies ohne alle Rücksicht auf irgendwelche vorhandenen Gemeinschaftsbeziehungen innerlich geistiger, geschweige soziologischer Natur. Über all den Konkurrenzen, wie Verwandtschaft und Wahlverwandtschaft sie für den Nächstengedanken bedeuten, erhebt der Nächstengedanke sein Haupt.

Wir könnten, angesichts des Neuen Testaments, abschließen: aber wir müssen noch einen Blick auf das Alte Testament werfen. Aus dem Alten Testament des Lv. 19, 18 ist das Gebot der

Nächstenliebe genommen. Es wird durch Jesus, aber (nach Mk. und Lk.) unter dem Verständnis der Schrift- und Gesetzeskundigen, als δευτέρα, ὁμοία, (bei Matth.) einfach selbstverständlich δευτέρα, dem Gebot der Gottesliebe an die Seite gestellt. Nun kann kein Zweifel sein, daß an der at. Urstelle der Nächste den (israelitischen) *Volksgenossen* bedeutet. In dasselbe Liebesgebot schließt das at. Gesetz den Fremdling mit ein, der unter Israel Wohnung genommen hat. Ihnen allein hat der fromme Jude eine Gesinnung zu beweisen, welche die Rache ausschließt und in allerlei Dienst und Hilfe sich positiv bewährt. Ausgenommen sind also die übrigen Fremden, die Nichtisraeliten. Strack-Billerbeck bieten dafür zu Matth. 4, 13 ein überwältigendes Beweismaterial[1].

Mag nun im Schul- und Streitgespräch der Schriftgelehrte nach damaliger Theologie oder damaligem kanonischen Recht auf die Zusammenfassung des Gottes- und Nächstengebots rasch eingegangen sein, so ist doch ausgeschlossen, daß er auch im Verständnis des רֵעַ mit Jesus alsbald einig gewesen sei. Man mag vermissen, daß Jesus das Gespräch nicht über die Rangerhöhung des Nächstengebots hinaus auf seine Inhaltserklärung ausgedehnt hat. Das gab ja auch Lk. den Anstoß zu seiner bewundernswerten Komposition. Die vermißte Erklärung liegt aber in der Bergpredigt ausgebreitet vor, nicht nur Matth. 5, 43—48, sondern durch die ganzen drei Kapitel.

Es liegt in der Rangerhöhung des Nächstengebotes selbst schon ein Fingerzeig für seine inhaltliche Bedeutung. Soll der absoluten Forderung des ersten Gebotes eine zweite als *ebenbürtig* zur Seite treten, so kann das auch nur eine absolute sein. Dem *absoluten* Gott kann nur ein *absoluter* Nächster zur Seite treten. Das Alte Testament hat vorgearbeitet. Wenn die Rabbinen an Lv. 19, 18 blind vorübergehen, an Gn. 51 gingen ihnen die Augen auf (vgl. Strack-Billerbeck S. 357 e). Der *Mensch* meldete sich und wollte über den Volksgenossen. Wenn Jesus des Gefühls für Volk und Vaterland nicht bar war (wie gern hat man neuerdings da die vorhandnen Züge gesammelt

[1] Vgl. Bertholet in Martis Kurzem Handkommentar zu Lev. 199 ff. Cohen, Jüdische Schriften 1, S. 21. 143. 2, S. 208. 3, S. 131. 137 f. 143. Religion der Vernunft (1919) S. 138. 142 f. 144 f. 153.

und verwertet), im רֵעַ des Liebesgebotes konnte er nur den Menschen sehen, nicht den Juden mit seinem spärlichen Proselyten-Anhang. So ist er verstanden worden, mit größter praktischer Wirkung zuerst von Paulus: Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν Röm. 13, 8. Ὁ ἕτερος, d. i. das wahre Synonym für ὁ πλησίον. Man möchte wünschen, daß niemals einer der LXX auf den Gedanken gekommen wäre, רֵעַ mit ὁ πλησίον zu übersetzen. Der רֵעַ von Lv. 19, 18 ist *der Andere*. Jeder andere Volksgenosse ist dir nahe, dein Nachbar. Und der רֵעַ von Matth. 22, 39 ist *der Andere*. Jeder andere Mensch ist dir nahe, dein Nachbar. Du sollst ihm Liebe erweisen, wie du sie zu dir selber hast. Matth. 7, 12: οἱ ἄνθρωποι—αὐτοῖς. Ἔρως, den Affekt, die Leidenschaft, in Gottes Namen wie Natur verlangt den Allernächsten, den Bluts- und Wahlverwandten. Dazu auch ihnen ἀγάπη, soviel du hast. Aber ἀγάπη unter allen Umständen ausnahmslos und bedingungslos allen Menschen, auch denen, die sich als deine Feinde gebärden, Volksfeinden, Kirchenfeinden, persönlichen Feinden. Der Mensch bleibt immer für dich der ἕτερος, der Andere, der πλησίον, der Nahe; er geht dich an, gehört zu dir, ist solidarisch mit dir.

Zwischen den Nahen ist kein anderes Verhältnis und Verhalten nach Gottes Willen möglich als das der ἀγάπη, d. i. das der alles duldenden, vertragenden, glaubenden, hoffenden Liebe. Daß der Eine dem Andern, wenn er unter die Mörder gefallen ist, hilft, bildet nur einen instruktiven Spezialfall in dem Grundverhalten, das von der Gottesliebe her die Beziehung zum Andern für den Christen regelt.

Gewiß muß die konkrete Situation hinzukommen, damit wir die Liebe erweisen können. Aber der Nächsten*begriff*, vom Mitmenschen als solchen verstanden, leidet innerhalb des neutestamentlichen Gedankenkreises keinerlei Einschränkung.

Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium.

Von

G. P. Wetter † (Uppsala).

Fast jeder Paulusforscher, der die religiöse Gedankenwelt des Apostels zu verstehen sucht, fällt auf das Damaskuserlebnis zurück. Man ist in einer eigentümlichen Weise fast vollständig darüber einig, daß in diesem Momente das paulinische Evangelium fast ohne jede Einschränkung fertig vorlag; es gilt nur, das Erlebnis der Bekehrung richtig zu rekonstruieren, und ich habe den wichtigsten Schlüssel für das Verständnis der paulinischen Gedanken. Man ist oft mit der Vision des Apostels auf dem Wege nach Damaskus als mit einer leichtverständlichen, allen bekannten Tatsache umgegangen. Das war sie vielleicht auch, solange wir mit gewisser Zuversicht die Apostelgeschichte als Quelle des Lebens des Apostels benutzen konnten. Aber diese Zuversicht ist in unseren Tagen wohl im allgemeinen stark geschwächt. Es scheint mir jetzt immer nötig zu sein, die Paulusbriefe für sich zu studieren und erst danach die sekundäre Quelle heranzuziehen.

Paulus selber weiß nicht so bestimmt von seinem Erlebnis in jenen für ihn so entscheidenden Augenblicken zu erzählen. Das ergibt eine Exegese der Aussagen, in denen man gewöhnlich eine Beziehung auf das Damaskuserlebnis hat finden wollen.

Die wichtigste Stelle liegt im Galaterbrief vor. Paulus will hier am Anfang des Briefes zeigen, daß sein Evangelium, das er verkündige, nicht κατὰ ἄνθρωπον sei. οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Er will die *Art* seiner Lehre durch ihre *Herkunft* beweisen. Es ist also nicht davon die Rede, wie Paulus überhaupt Christ geworden ist, noch weniger von seinen Erfahrungen vor oder nach der Bekehrung, sondern von der göttlichen Art dessen, was er verkündigt. Was er zu behaupten wünscht, das ist, daß ihm dieses durch Offenbarung (ἀποκάλυψις) zugekommen ist.

Erst von einem gewissen Zeitpunkt her ist diese göttliche Offenbarung ihm zuteil geworden. Einst ist er ein Verfolger und Eiferer für die väterlichen Gebote gewesen. Aber da es Gott gefiel, nachdem er ihn von seiner Mutter Leibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hatte, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn unter den Heiden verkündige, da habe er sich von den ersten Anfängen an[1] nicht etwa mit Fleisch und Blut beraten, noch sei er nach Jerusalem zu denen, die vor ihm Apostel waren, hinaufgezogen, sondern nach Arabien weggegangen und (dann) wieder nach Damaskus zurückgekehrt. Also schon vom ersten Tage an, das scheint der Apostel hier sagen zu wollen, ist sein Evangelium nicht menschlich — sei es auch durch jene Apostel — vermittelt worden, sondern durch göttliche Offenbarung.

Ist das richtig, dann ist das ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί kein einmaliges Ereignis, es erstreckt sich über einen längeren Zeitraum, dessen äußere Konturen Paulus hier skizziert, indem er seine Lebensjahre als Christ schildert. Diese ganze Zeit ist eine Zeit der Offenbarung des Sohnes, und in allen diesen Jahren hat Paulus praktisch genommen keine Beziehung mit Jerusalem und den Aposteln gehabt[2]. Alles dies ist eine nähere Ausführung von dem, was er thematisch 1, 12 sagt: οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ (sc. sein Evangelium) οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Unterschied ist nur, daß Paulus hier Gott als den Offenbarer nennt und zwar ganz natürlich, da V. 16 der Sohn der Inhalt ist.

Damit ist nun sicher, daß Paulus hier nicht an das Erlebnis auf dem Damaskuswege denkt, das man am öftesten in diese

[1] εὐθέως ist nicht (mit LIETZMANN, Handb. z. Neuen Testament) zu ἀπῆλθον zu ziehen; denn darauf, daß Paulus nach Arabien ging, liegt doch kein Gewicht, sondern der negative Satz ist die Hauptsache. Es ist analog den Wendungen εὐθὺς ἐκ παιδίου, εὐθύς ἐκ νέου zu verstehen, wobei es gleichgültig ist, ob der Zeitpunkt durch eine Präpositionalverbindung ausgedrückt wird oder wie hier durch einen ganzen temporalen Vordersatz (so richtig ZAHN, Brief des Paulus an die Galater, Leipzig 1905). BOUSSET (Schr. N.T.) scheint mir daher richtig wiederzugeben: gleich, von den ersten Anfängen an.

[2] Zu diesem Sinne von ἀποκαλύπτω vgl. Gal. 2, 2, 1. Kor. 14, 26; 2. Kor. 12, 1, 7; 1. Kor. 2, 10, Mt. 11, 27; 16, 17; Lk. 10, 21. 23.

Worte hineingelesen hat. Wenigstens nicht in erster Linie. Ja diese Vision muß sogar ausgeschlossen werden, wenn wir auf die vorangehenden aoristischen Partizipien achtgeben. Wie ὁ ἀφορίσας im Verhältnis zum Hauptvers vergangene Zeit bezeichnet, so auch ὁ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ. Dann ist dem Schluß nicht zu entgehen, daß die Berufung etwas anderes als die Offenbarung des Sohnes Gottes ist, daß jene dieser zeitlich vorangeht[1]. Wer nun also in die Worte von der Offenbarung des Sohnes Gottes die Damaskusvision hineinlesen will, muß eine eigentümliche Erklärung des Partizipiums ὁ καλέσας geben[2]. Oder man sucht die Berufung doch in beiden zu finden und hebt so die richtige Beobachtung der syntaktischen Konstruktion auf[3]. Aber sowohl das eine wie das andere ist Einlegung, nicht Auslegung.

Alle diese Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir die Beziehung der Offenbarung zur Damaskusvision aufgeben und anerkennen, daß diese nur mit ὁ καλέσας erwähnt wird, daß dagegen das ἀποκαλύπτειν auf die Art geht, wie Paulus die ganze Zeit hindurch sein ihm eigentümliches Evangelium empfangen hat. Das wird nun noch mehr erhärtet, wenn wir auf das ἐν ἐμοί achtgeben. Wäre hier von einer visionären Erfahrung in erster Linie die Rede, wie könnte Paulus von einer Offenbarung *in* ihm reden[4]? Diese Ausdrucksweise mit der Damaskusvision in der Apostelgeschichte zusammenreimen, wird wohl nie überzeugend sein. Dagegen verstehen wir leicht mit der oben ge-

[1] So Sieffert, a. a. O., S. 62, Loisy L'épitre aux Galates, Paris 1910, S. 73.

[2] So Loisy, a. a. O. S. 73: „La vocation semblerait s'intercaler entre la prédestination et la révélation du Fils de Dieu; mais il ne semble pas que Paul veuille appeler vocation certaines dispositions providentielles qui auraient déterminé sa conversion."

[3] So Zahn, a. a. O. S. 62: „Die drei Tage der körperlichen Blindheit (Act. 9, 2), welche der Erscheinung und dem Zuruf Jesu folgten, werden wir als die Zeit der von Gott gewirkten Enthüllung Christi im Inneren des Paulus anzusehen haben."

[4] Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, Gütersloh 1925, S. 35, will z. B. in diese Worte hineinlesen, Pl. scheine dadurch anzudeuten, daß auch innere Gründe haben mitwirken müssen, damit das Geschaute ihn bezwang. Das erinnert an Loisy's certaines dispositions providentielles, aber ist ja reine Phantasie ohne jede Stütze im Text.

gebenen Erklärung, sowohl daß Paulus den Sohn als Inhalt der Offenbarung angibt wie auch den Zweck: ἵνα εὐαγγελίσωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. So betrachtet ja Paulus oft seinen gottgegebenen Auftrag (vgl. Gal. 2, 7. 8; Röm. 1, 1—5. 15, 15 ff.; 1. Thess. 2, 16 u. a.).

Dagegen bleibt es immer schwierig zu erklären, wie Paulus die Heidenmission mit der Damaskusvision so dicht verbinden konnte[1], und man muß eine starke Zurechtrückung der Tatsachen von den späteren Erfahrungen des Apostels aus annehmen.

Mit der oben gegebenen Erklärung stimmt auch überein, daß er im Gegensatz zu dieser göttlichen Offenbarung ein προσανατίθεσθαι σαρκὶ καὶ αἵματι setzt. Seitdem die göttliche Berufung ihn traf, hat er sich nicht von Menschen seine Weisheit geholt. Und so erzählt er von seinem Treiben Jahr für Jahr, wie es ohne apostolische menschliche Belehrung geblieben ist. Es ist nicht nur und nicht wesentlich von dem einzelnen Momente der Bekehrung, der Vision die Rede, sondern von einem ausgedehnten Zeitraum. Hätten wir nicht die Apostelgeschichte gehabt, kein Mensch würde aus diesen Worten eine derartige Vision herausgelesen haben.

Aber redet nicht Paulus 1. Kor. 15, 8 von seinem Erlebnis auf dem Damaskuswege? Hier erwähnt er ja die mehrmaligen Erscheinungen Christi vor Petrus, den Zwölf, 500 Brüdern, vor Jakobus und allen Aposteln[2]. Zuletzt von allen aber auch vor sich, als der Fehlgeburt. Denn Paulus ist der letzte unter den Aposteln, nicht würdig, Apostel zu heißen, weil er die Kirche Gottes verfolgt habe. Hier setzt sich also Paulus in Parität mit den anderen Aposteln, und zwar, weil er, wie jene, Christus gesehen habe. Das ὤφθη κἀμοί, das Paulus betrifft, muß wohl gleichartig mit dem Erscheinen vor sämtlichen Aposteln usw. gedacht werden. Es ist also hier offenbar von einer Vision die Rede oder von mehreren. Das Erscheinen des Auferstandenen bedeutet für Paulus Gewißheit, daß dieser lebe; um dies zu beweisen, greift er auf seine eigenen

[1] So noch Loisy, a. a. O. S. 74: „Il n'est pas moins évident que Paul présente son départ immédiat pour l'Arabie et ses prédications subséquentes comme la conséquence naturelle de la vision qui l'a institué apôtre des païens." Vgl. auch S. 78.

[2] Wie diese Aufrechnung zu verstehen sei, bleibt unsicher.

Erfahrungen zurück wie auf die der anderen Apostel. Ja, vielleicht können wir sogar weiter gehen und vermuten, daß nach der Meinung Pauli eben diese Gesichte alle die hier Aufgezählten zu „Aposteln" gemacht haben. Denn dadurch wird die für die Paulusbriefe so oft charakteristische Abschweifung V. 9. 10 verständlicher. Obgleich Paulus zuletzt und wie eine Fehlgeburt Apostel geworden ist, ist Gottes Gnade mit ihm fast reichlicher als mit jenen wirksam gewesen. Diese göttliche „Gnade" — wobei Gnade sicher gleich δύναμις ist[1] — äußert sich wohl auch in Gesichten und Offenbarungen, wie überhaupt in der ganzen Wirksamkeit des Apostels.

Daß diese Exegese wirklich eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat, scheint mir die paulinische Beweisführung 1. Kor. 9, 1 zu bezeugen: οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα; Die Freiheit, die Paulus zu besitzen meint, ist die, die jeder Gnostiker (und davon ist ja hier die Rede) für sich behauptet, wodurch er dem Zwang des gewöhnlichen Menschen entzogen ist. Daher hängt damit eng die Frage zusammen, ob er nicht Apostel sei. Daß er es sei, das bezeugen seine Gesichte: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα[2]; Denn auch hier ist es wenig wahrscheinlich und durch nichts angedeutet, daß Paulus von der Berufungsvision auf dem Wege nach Damaskus rede.

Haben wir diese Äußerungen des Apostels richtig verstanden, so scheint er überhaupt nie in seinen Briefen von diesem Ereignis geredet zu haben, das für seine modernen Ausleger den Schlüssel seiner ganzen Persönlichkeit und seiner ganzen Gedankenwelt ausmachen soll. Die Anspielung 2. Kor. 4, 6 ist doch zu vage und undeutlich, als daß man auf sie allein bauen könnte. Wir kennen die Damaskusvision nur aus der sekundären Quelle, der Apostelgeschichte[3].

Dagegen geht schon aus den oben zitierten Aussagen hervor,

[1] Beachte Ausdrücke wie ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμέ und ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί, die bezeugen, wie hypostatisch hier die Gnade gedacht worden ist.

[2] Daß Gesichte einen Mann als „Apostel" bezeugen, sehen wir auch aus 2. Kor. 12 wie aus der Rolle der Visionen in der späteren Mönchsliteratur, vgl. WETTER, Romerska världsväldets religioner, S. 430 ff.

[3] Gal. 1, 17 bezeugt nur, daß der Umschwung in Damaskus eingetreten ist.

daß Paulus von Gott direkte Offenbarungen empfangen zu haben meint, wie auch, daß er ausdrücklich behauptet, den Herrn, den auferstandenen und in der Herrlichkeit lebenden Kyrios, gesehen zu haben. Soweit scheint also die ältere Auffassung zu berichtigen zu sein: der Apostel hat eine Reihe derartiger Erfahrungen gehabt wie die, welche die Apostelgeschichte auf den Weg nach Damaskus verlegt. Und so wenig er von einer grundlegenden Vision irgendwo redet, so oft bezeugt der Heidenapostel seine unmittelbare Verbindung mit der göttlichen Welt durch Gesichte und Auditionen oder Offenbarungen anderer Art.

Direkt redet Paulus davon 2. Kor. 12, 1 ff., wo er mit dem „Rühmen" beschäftigt ist. Er erwähnt hier ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, die ihm zuteil geworden sind[1]. Dabei hören wir nichts von der Damaskusvision; was er hier besonders erwähnt, und zwar offenbar als höchsten göttlichen Gnadenbeweis, das ist eine Entrückung in den dritten Himmel, die vor vierzehn Jahren stattgefunden hat. Das kann also nichts mit seiner Bekehrung zu tun haben. Daß diese Erfahrung auch visionär gewesen ist, geht daraus hervor, daß sich Paulus bewußt ist, im Paradiese gewesen zu sein (V. 4). V. 7 hören wir von der ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων, leider aber ohne den Platz dieser Worte im Zusammenhang gut bestimmen zu können[2].

So viel scheint doch mit Sicherheit aus diesen Worten hervorzugehen, daß Paulus eine Reihe göttlicher Offenbarungen — auch visionärer Art — kennt, und daß eine Damaskusvision für ihn keine besondere Stellung einnimmt[3]. Diese Offenbarungen spielen für ihn eine gewaltige Rolle, da er aus ihnen die Gewißheit seiner apostolischen Autorität, seiner besonderen Auserwählung von seiten des Herrn schöpft.

Wie stark er wirklich in derartigen Vorstellungen lebt, bezeugen die Worte eben nach den oben angeführten Zeilen seines

[1] Wieder ist es der Kyrios, der erhöhte Christus, der als Urheber derselben genannt wird.

[2] Vgl. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief, Göttingen 1924, S. 382 f.

[3] Act. 22, 17 berichtet von einem derartigen Erlebnis im Tempel in Jerusalem unmittelbar nach der Bekehrung des Apostels: προσευχομένου μου ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει (!) καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι· σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἰερουσαλήμ, διότι οὐ παραδέξονταί σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ.

Briefes. Er berichtet davon, wie ihm der Herr einen Dorn ins Fleisch gegeben hat, einen Engel des Satans, daß er ihn mit Fäusten schlüge, damit er sich nicht überhebe, und wie er dreimal den Herrn angerufen habe, daß er von ihm ablasse, und dieser ihm gesagt hat: Meine Gnade muß dir genügen usw. Paulus hat also als Antwort seines mehrmaligen Gebetes jedesmal (das müssen wir wohl voraussetzen)[1] direkte Herrenworte gehört, die ihm den göttlichen Willen und die Absicht kundgeben. Hier zu psychologisieren scheint mir ganz unerlaubt. Paulus lebt in Visionen und Anditionen, die ihm ohne weiteres autoritativ sind. Sie kommen nicht nur ganz unerwartet, sondern auch, wie vom Apostel gefordert, als Antwort auf sein Gebet. Dabei erhalten die Herrenworte die äußere Form der Orakelantwort[2].

Daß Paulus auch sonst direkte Offenbarungen vom Herrn empfängt, bezeugt er mehrmals. Nicht nur der Plural „Gesichte und Offenbarungen" des eben zitierten Wortes bestätigt das. Gal. 2, 1 behauptet er ausdrücklich, daß sein zweiter Besuch in Jerusalem zusammen mit Barnabas κατὰ ἀποκάλυψιν gewesen sei. Oft versichert er, daß er ein Wort, eine Entscheidung direkt vom Herrn habe. 1. Kor. 9, 14 weiß er, daß der Herr empfohlen hat, daß die, die das Evangelium verkündigen, vom Evangelium leben sollen. 7, 10 hat er ein Herrengebot betreffs der Verheirateten, 1. Thess. 4, 15 einen λόγος κυρίου über das, was bei der Auferstehung stattfinden werde. 1. Kor. 11, 23 behauptet er, daß er das, was er von der Einsetzung des Abendmahles berichtet, vom Herrn empfangen habe (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τὸν κυρίου[3]. Daß diese Worte oder Gebote des Herrn,

[1] Gewöhnlich meint man, daß die Antwort erst nach dem dritten Gebet gefolgt ist, aber so weit ich sehen kann, ohne Gründe. Zur feierlichen Monotonie vgl. Jh. 21, 15 ff.

[2] Einen derartigen Dialog schildert die Apostelgeschichte 22, 17 bis 21, vgl. auch Jh. 12, 28. Der Betende erhält direkte göttliche Worte als Antwort.

[3] In derselben Weise versichert der Apostel, er habe das Evangelium, das er verkündige, nicht von Menschen empfangen, und nicht sei er darin unterrichtet worden: ἀλλὰ (παρέλαβον) δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 1, 12). Wenn Lietzmann zu 1. Kor. 11, 23 anmerkt: „Alles, was er vor und nach der Bekehrung über Jesus gehört hat, erscheint ihm als eine einheitliche, bei Damaskus vom Herrn selbst empfangene Gabe", so ist dies dieser paulinischen Aussage m. E. vollständig fremd. So zu psychologisieren, heißt Paulus ganz umdeuten.

von denen Paulus redet, wirkliche Offenbarungen sind und nicht aus einer Überlieferung geschöpft worden sind, geht schon daraus hervor, daß keine dieser Worte sich in unseren Evangelien finden.

Diese Beobachtung wird dadurch erhärtet, daß Paulus hier überall vom Kyrios redet. Er zitiert nie ein Wort Jesu, beruft sich nie auf Jesus, sondern auf den Herrn, den lebenden im Himmel thronenden Kyrios. Daher ist auch die Präsensform so natürlich: ὁ κύριος παραγγέλλει, λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος. Paulus weiß auch ganz gut, ob er einen Bescheid vom Herrn hat oder ob er seine eigne Meinung gibt. 1. Kor. 7, 25, vgl. 12 setzt er als Gegensatz zu ἐπιταγὴ κυρίου, die er nicht hat: γνώμην δὲ δίδωμι. Solche Aussagen verbieten ja direkt, den Apostel so zu verstehen, als ob eine Zuschreibung einer Aussage an den Herrn nur ein psychologisch verständlicher Ausdruck dafür wäre, der Apostel glaube im Namen des Herrn sprechen zu können[1]. Ich glaube, wir kommen nie mit diesen Worten zurecht, wenn wir nicht mit direkten auditiven Offenbarungen rechnen, die Paulus bei verschiedenen Gelegenheiten und in den verschiedensten Fragen vom Herrn empfangen hat.

Auch betreffs der Gnadengaben hat Paulus eine ἐντολὴ κυρίου (1. Kor. 14, 37). Aber es ist charakteristisch, wie er hier diese Behauptung beweisen will. Er tut es nicht dadurch, daß er auf die Überlieferung zurückfällt, er appelliert nicht an die, welche den Herrn in seiner Lebenszeit gehört haben, sondern: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή. Paulus appelliert an die pneumatische Ausrüstung, an die den Propheten eigenartige διάκρισις πνευμάτων, nicht an eine geschichtliche Überlieferung. Die göttliche Welt ist ihm eine nahe, fast mit den Händen zu greifende Realität, und wer den Geist hat, kann direkt aus dieser Realität schöpfen, wird vom Geiste selbst über die Wahrheit der paulinischen Behauptung belehrt[2].

---

[1] Er motiviert ja so die Wucht seiner „Meinung": ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι (1. Kor. 7, 25) δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν (7, 40).

[2] Beachte, wie in der deuteropaulinischen Briefen der Sinn vollständig verändert worden ist. 1. Tim. 6, 3: εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς

Es scheint also evident aus den Paulusbriefen hervorzugehen, daß der Apostel in Offenbarungen aller Art schwelgt. Er hat nicht nur und nicht nur einmal den Herrn gesehen; das hat sich oft wiederholt, er ist in den dritten Himmel aufgestiegen, er hat über Ehescheidung, pneumatische Gaben, kultische Einrichtungen usw. direkte Worte vom Herrn bekommen, er hat in seinen Gebeten unmittelbare Antwort erhalten; der Herr hat ihm direkt offenbart, wie er sich in schwierigen Lagen des Lebens zu verhalten habe. Mit anderen Worten, überall hat Paulus das direkte Eingreifen des lebenden Kyrios verspürt. Wir haben kein Recht, diese Tatsachen abzuschwächen, nach unserer normalen Psyche umzudeuten. Für Paulus sind sie eine handgreifliche Realität. Er lebt in einer Welt von Gesichten und Gottesstimmen, die in sein Leben stark eingreifen [1]. Und sicher hat Paulus uns nicht alle Augenblicke erzählt, da er diese göttliche Hand verspürt hat. Wir können ruhig vermuten, daß diese Momente nicht feierliche Ausnahmen darstellen, sondern für ihn gewissermaßen das Normale waren und ihn als den Sklaven und Apostel Christi auszeichneten.

Dieser Eindruck kann nun durch ein Studium der Apostelgeschichte erhärtet werden. Zwar befestigt sich immer mehr die Überzeugung, daß die Benutzung dieser sekundären Quelle nur mit größter Vorsicht geschehen darf. Das geht schon aus ihrer dreimaligen Erzählung von der Bekehrung des Heidenapostels hervor, wobei jedesmal ziemlich starke Abweichungen

---

τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ. Die λόγοι κυρίου sind hier keine vom lebenden Herrn empfangenen Offenbarungen, sie sind eine feste Größe, stehen dabei mit ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία parallel und beide Ausdrücke als Gegensatz zur ἑτεροδιδασκαλία. Ganz anders ist 1. Thess. 1, 8 zu verstehen.

[1] Es ist mir vollständig unbegreiflich, wie W. Bousset, Kyrios Christos, Göttingen ²1921, S. 106, behaupten kann, „daß Paulus selbst von seinem Erlebnis nur in wenigen kurzen Andeutungen gesprochen hat, und immer nur dann, wenn es sich ihm darum handelte, sein Recht und seine Autorität als Apostel zu begründen, daß er seine Damaskusvision als einmalige außerordentliche Tatsache behandelt, nicht etwa als erste in einer Reihe von Christusvisionen, aus denen sich dann seine Mystik entwickelt haben könnte." Das scheint mir mit Pauli eigenen Worten in direktem Streit zu stehen.

vorkommen[1]. Aber möglich, ja wahrscheinlich ist doch nach dem, was wir oben beobachtet haben, daß Paulus eben durch eine Vision, eine ἀποκάλυψις berufen worden ist, auch wenn Paulus selbst das nicht direkt aussagt.

Durch göttliches Eingreifen sind nach der alten Quelle 13, 1 ff. Barnabas und Saulus auf ihre Mission ausgesandt worden. λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Mitten im feierlichen Gottesdienst ist das Geisteswort plötzlich gefallen, das ihre Aussendung veranlaßte. Daher kann auch von ihnen (V. 4) gesagt werden: ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος. 16, 6 hören wir, daß der heilige Geist sie hinderte, das Wort in Asien zu reden, V. 7 ist es der Geist Jesu, der ihr Gehen nach Bithynien nicht gestattet; V. 9 wird von einem Gesicht des Apostels berichtet: ein Makedonier erscheint ihm und fordert ihn auf, nach Makedonien zu kommen [2]. Hierdurch zieht Paulus den Schluß, Gott habe ihn dazu berufen, in Griechenland zu predigen[3]. Diese Notizen sind um so wertvoller, da sie offenbar zum Material der sog. Wir-Quelle gehören (das Wir beginnt V. 11, aber schon früher haben wir allem Anschein nach den Beginn der Quelle). Diese von einem Gefährten des Apostels wohl aufgezeichnete Quelle bestätigt also direkt die Beobachtungen, die wir aus seinen Briefen machen können[4].

[1] Vgl. dazu A. Loisy, Les actes des apôtres, Paris 1920, S. 384 ff. Aber die Frage ist noch zu beantworten, woher der Verfasser die Grundlinien seiner Wiedergabe dieses Ereignisses hat. Aus der Überlieferung, die sie also von Paulus haben müßte, da ja kein andrer erzählen konnte, was nur er gesehen oder gehört hatte, können jene Versionen kaum stammen, da Paulus selbst nie so großes Gewicht auf dieses Ereignis zu legen scheint und die Ungleichheiten dann noch schwerer verständlich wären. Wie sie mit der Tendenz der ganzen Apostelgeschichte übereinstimmen, zeigt Loisy, S. 386 f.

[2] Vgl. auch Act. 23, 11, wo ganz objektiv gesagt wird: τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰερουσαλήμ, οὕτως σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι. Vgl. auch 18, 9; 22, 17; 27, 23.

[3] Ähnlich stellt sich der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus vor, da er ihn 20, 22—23 sagen läßt: δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλήμ ... τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον, ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν.

[4] Zu beachten ist, daß auch andere als Paulus so dargestellt werden Act. 21,4. 11 f.

Wichtig scheinen mir diese Tatsachen, um eine richtige Zeichnung des Temperaments, des ganzen Charakters des Apostels geben zu können. Allzuoft hat man ihn als das spekulative Genie des Urchristentums, als den kühl und scharfblickend erwägenden Politiker gezeichnet, der die neuen Bahnen des Christentums geschaut hat, und der dadurch der zweite Gründer desselben geworden ist. Schon unsere oben festgestellten Beobachtungen machen dies unwahrscheinlich. Hat er — und darin müssen wir ihm glauben, da er es doch so ausdrücklich und mehrmals versichert —, hat er sein ganzes Evangelium durch Offenbarung, durch göttliche Erscheinungen und Gottesworte bekommen, so ist es nicht bewußte Spekulation, nicht Nachdenken und Überlegen, die hier mitgewirkt haben. Im Gegenteil, Paulus ist stets gegen die Philosophie sehr mißtrauisch gewesen[1]. Er will nichts von einer Weisheit ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις], ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως (1. Kor. 2, 4) wissen. Konsequent kann nun keiner, am wenigsten ein Mann wie Paulus, einen solchen Standpunkt aufrecht erhalten. Auch er sucht mit Argumenten zu überzeugen, auch er beweist durch Schrift und Nachdenken. Und doch, das Entscheidende ist nicht dies, sondern die direkte Offenbarung des Herrn, deren er sich bewußt ist. Von dieser kann man nicht an eine andre Instanz appellieren. Da hört jedes Reflektieren oder Argumentieren auf.

Wer sich diese Offenbarung vage und allgemein vorstellt, der begeht allem Anschein nach eine Modernisierung, die Paulus in ganz falsches Licht rückt. Die oben analysierten Aussagen beweisen in Fülle, daß Paulus an eine konkrete Realität glaubt, mit der er wieder und wieder in Kontakt kommt, die ihm die dubiösen Fragen löst, die ihn nun wieder mit neuem Schenken begabt. Nur wenn er von dieser Realität im Stiche gelassen wird, traut er sich zu, eine eigene Meinung zu haben, aber dann macht

[1] Ich ziehe daraus gar nicht die Konsequenzen, die DEISSMANN in seinem Paulusbuche gezogen hat. Paulus ist offenbar von Gedankengängen der Zeit abhängig, aber ungefähr, wie die breiten Massen unserer Tage den Entwicklungsgedanken kennen und ausnutzen. Aber diese Abhängigkeit muß untersucht werden, nicht durch psychologische Vermutungen zur Seite geschoben werden.

er auch einen deutlichen und bewußten Unterschied zwischen beidem.

Aber ist dies einigermaßen richtig, dann scheint es mir falsch, den Heidenapostel zu einem Politiker zu machen, der Ziele setzt und gewisse Pläne zu verwirklichen sucht. Der Bericht der Wir-Quelle von der Überführung des Evangeliums nach Europa bezeugt ja deutlich das Gegenteil, zeigt, wie plötzliche visionäre Erlebnisse ihn dirigieren und seine Pläne unterstützen. Ähnlich war es ja mit der Aussendung von Barnabas und Paulus zur Heidenwelt. Auch hier kein bewußtes Organisieren, die Heidenmission ist keine Frucht ernsten Überlegens oder kluger Berechnungen. Paulus erzählt selber Ähnliches für seinen und Barnabas Besuch in Jerusalem, wo die ganze Heidenverkündigung in Frage gestellt wurde. Überall direkte göttliche Leitung, nicht menschliche Klugheit und Päneschmieden.

Selbstverständlich bedeutet diese Feststellung nicht, daß nicht im Unbewußten eine Reihe Faktoren haben mitwirken können, die eine derartige Überlegung ersetzen. Aber darauf kommt es hier nicht an. Was für uns wichtig ist, das ist festzustellen, wie Paulus selber seine Entscheidungen, seine Verkündigungen, seine Drohworte usw. aufgefaßt hat und wie er sie bekommen hat. Er handelt offenbar nicht, um gewisse Zwecke zu verfolgen, um gewisse Effekte zu erreichen, sondern weil er nicht anders konnte, wagte.

In diesem Lichte verstehen wir vielleicht vieles von dem, was sonst so unbegreiflich erscheint. Wir verstehen sein Unvermögen, über seine Worte zu diskutieren. Kompromisse kennt er nicht. Gegen Andersgläubige ist er hart und zurückstoßend. Er kann sich nicht vorstellen, daß auch andere recht haben, daß der Gegner von ebenso reinen Motiven wie er selber getrieben sein kann. Daher ist auch sein Leben voll von Konflikten, er liegt in Streit mit der ganzen Welt. Er sucht nicht ein Verständnis seiner Gegner, sondern Unterwerfung.

Alles dies liegt darin eingeschlossen, daß er der festen Meinung ist, daß nicht er es sei, der handelt, fordert, redet, sondern Gott durch ihn. Er ist nicht durch einen einmaligen Akt von Gott berufen worden, um später von diesem Ruf zu leben, daraus die Konsequenzen zu ziehen, sich darin zu vertiefen,

wie wir moderne Menschen uns so gern vorstellen [1]. Er lebt sozusagen ein transzendentes Leben, wo Gott stets direkt eingreift, mit ihm verkehrt. Die Berufungsvision ist kein einzigartiges Erlebnis, sie ist nur die erste einer langen Reihe.

Nun kann, glaube ich, diese Auffassung vom apostolischen Selbstbewußtsein des Apostels erhärtet werden. Das Bild von Paulus, das wir hier erhalten haben, ist nämlich in der Beziehung, die hier behandelt worden ist, in der antiken Welt nicht ganz einzigartig. Es erinnert in mancher Hinsicht an das des Pneumatikers, des Gottessohnes, des göttlichen Propheten, das einen so mächtigen Einschlag im Gesamtbild des geistigen Lebens der Kaiserzeit darstellt. Mehrere andere Züge, die dieser Gestalt angehören, können nun auch für Paulus belegt werden und bestätigen so die Annahme, daß Paulus in diese Linie hineingehört. So scheint mir auch die hellenistische Religionsgeschichte ein Hilfsmittel zu schenken, um in die Seele des Heidenapostels einzudringen. Dies in Einzelheiten auszuführen, verbietet mir der Raum, auf den ich hier Anspruch machen kann, ich hoffe es aber später in einem weiteren Zusammenhang tun zu können.

[1] Immer wieder wird die paulinische Theologie von diesem dubiösen Ausgangspunkt aus gezeichnet. Typisch ist dabei z. B. *Karl Holl*. „Selbstverständlich sind über diesen inneren Vorgang nur Vermutungen möglich. Aber erwägt man Stellen wie ....“ „Wie ein Blitz hat ihn wohl (!) in jener Stunde das Gefühl durchzuckt, daß das Kreuz, die Vergebung noch Tieferes, Erschütternderes über Gott offenbart als das Gesetz. Das Ärgernis des Kreuzes hat Paulus damit überwunden. Was ihm früher den Anstoß gegeben hatte, wird jetzt der Eckstein seiner Theologie“ (a. a. O. S. 35). Man sieht, wie klar *Holl* am Anfang seiner Ausführung darüber ist, daß nur Vermutungen über das Damaskuserlebnis aufgestellt werden können. Und mit Recht. Und auf reine Vermutungen sollte der Forscher nicht weiter bauen, wenigstens nicht, wenn sie als Eckstein des ganzen Baues verwendet werden . Aber wenige Zeilen später kann *Holl* sagen, was für Vorstellungen den Apostel wohl (!) in jenem Momente füllten und dann getrost behaupten, daß jetzt das große Problem gelöst worden ist, das das Hauptproblem der Paulusforschung sein sollte (vgl. S. 30 f.). Ich gehe hier nicht auf die Einzelheiten ein. Ich will nur auf die Gefahr hinweisen, in dieser Weise die Probleme zu lösen. In das unbekannte X kann jeder Forscher das hineinlegen, was er für seine These braucht.

Das Problem des Zwischenzustandes in dem Abschnitt 2. Kor. 5 1–10.

Von

Wilhelm Mundle (Düsseldorf).

Der Abschnitt 2. Kor. 5, 1—10 ist eine für unsre Kenntnis der paulinischen Eschatologie außerordentlich wichtige, in ihrem Verständnis aber umstrittene Stelle. Die eine Gruppe der Ausleger, von denen besonders SCHMIEDEL und TEICHMANN[1] zu nennen sind, denen sich neuerdings WINDISCH beigesellt hat, entnimmt diesem Abschnitt, daß Paulus nach dem Tode sofort ein Überkleidetwerden mit einem neuen Leibe erwarte, das mit der Vereinigung des Christen mit Christus zusammenfällt. Dann würde sich der Apostel hier in Gegensatz zu seinen Aussagen 1. Kor. 15 und 1. Thess. 4 stellen, wonach die Auferstehung der Toten und die Vereinigung der Christen mit Christus erst im Augenblick der Parusie erfolgen. Nach der andern, wohl von den meisten neueren Exegeten vertretenen Auffassung[2] erwartet Paulus die Überkleidung mit einem neuen Leibe nicht sofort nach dem Tode, sondern erst im Moment der Parusie. Er spricht dann in diesen Versen die Hoffnung aus, nicht dem Tode verfallen zu müssen, sondern die Parusie zu erleben, weil er den Zwischenzustand zwischen Tod und Parusie als einen Zustand der Nacktheit fürchtet; die Gewißheit, nach dem Tode

[1] SCHMIEDEL, Handkommentar zum Neuen Testament. II 1 [2] (1893), S. 236 ff. TEICHMANN, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief (Meyer [9]1924). Außerdem etwa PFLEIDERER, Urchristentum [2]1902, Bd. I. S. 322. HOLTZMANN, Ntl. Theologie II[3] 1912. S. 216. J. WEISS, Urchristentum 1917 S. 418 u. a.

[2] Vgl. etwa TITIUS, Neutestam. Lehre von der Seligkeit. II 1900. LIETZMANN, Handbuch z. NT [1](1910, [2]1923). BOUSSET, Schriften des NT [3](1917). BACHMANN, Zahns Kommentar [4]1922. KÜHL, Über 2. Kor. 5, 1—10 (Königsberg 1904). DEISSNER, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus (1912) u. a. m.

mit dem Herrn vereinigt zu werden, hilft ihm aber über das Grauen vor der Nacktheit hinweg, so daß die Stimmung der Angst in den V. 6—10 getroster Ergebung weicht.

Ich glaube, daß keine der beiden — natürlich nur in allgemeinsten Umrissen skizzierten — Deutungen dem Zusammenhang des Textes ganz gerecht wird. Beide Auffassungen gehen von der Voraussetzung aus, daß die Gewißheit, die Parusie selbst zu erleben, dem Apostel — man nimmt an, unter Eindruck der 2. Kor. 1, 8 ff. angedeuteten Ereignisse — zweifelhaft geworden sei. Diese Annahme ist indessen nicht ohne Bedenken. Situationen wie die 2. Kor. 1, 8 ff. geschilderte sind im Leben des Apostels nicht so selten gewesen, daß man ohne weiteres diesem Ereignis solch tiefeingreifende Wirkung zuschreiben dürfte (vgl. 2. Kor. 11, 23 ff.!). Dürfen wir eine feste Anschauung über sein persönliches Schicksal bei dem von den mannigfachsten Gefahren umdrohten Apostel überhaupt erwarten? Liegt es nicht näher, anzunehmen, daß sie je nach den Situationen sich öfter gewandelt hat? Da der Herr kommt wie ein Dieb in der Nacht, also jederzeit (1. Thess. 5, 2) erscheinen kann, so darf der Apostel, so lange er lebt, mit der *Möglichkeit* rechnen, daß er die Parusie erleben werde; aber *Sicherheit* hat er, dem der Gedanke an ein plötzliches, unvermutetes Ende wahrlich nicht fern liegen konnte, darüber schwerlich zu irgendeiner Zeit seines Lebens besessen. Darum legt sich ihm die andere Möglichkeit des Abscheidens vor der Parusie immer wieder nahe. Daß sie im Philipperbrief in den Vordergrund tritt, ist bei der Lage des gefangenen Paulus wohl verständlich; aber auch hier wie in dem gleichfalls nach 2. Kor. geschriebenen Römerbrief ist der Gedanke an die nahe Parusie keineswegs aufgegeben. So ist es fraglich, ob zwischen 1. und 2. Kor. ein entscheidender Wendepunkt liegt. Jedenfalls ist die Stelle 2. Kor. 5, 1—10 nicht geeignet, eine derartige Hypothese irgendwie zu stützen; es läßt sich zeigen, daß den Apostel an dieser Stelle weder die Frage des Zwischenzustandes zwischen Tod und Parusie, noch die andere nach seinem persönlichen Schicksal beschäftigt hat. Dieser Nachweis, der freilich ein genaueres Eingehen auf die exegetischen Probleme des Abschnittes erforderlich macht, soll die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein, die als ein

kleiner Beitrag zur neutestamentlichen Exegese dem Forscher gewidmet sein möge, der liebevolle Vertiefung in die Einzelexegese mit dem Blick für umfassende Zusammenhänge in vorbildlicher Weise verbunden hat.

Fragen wir, um den richtigen Ausgangspunkt für das Verständnis des Abschnitts zu gewinnen, zunächst nach dem Zusammenhang der V. 5, 1—10 mit Kap. 4! 2. Kor. 4, 7 ff. war vom Leidenskampf des Apostels die Rede, der von ihm (der hier zugleich typischer Repräsentant des leidenden und kämpfenden Christen ist) im Hinblick auf die Christenhoffnung siegreich durchgeführt wird. Aus dem Ausblick auf das αἰώνιον βάρος δόξης, das durch die geringe gegenwärtige Trübsal den Christen gewirkt wird, erwächst ihm die Kraft, nicht müde zu werden (4, 16—18). Dieser Gedanke wird 5, 1—10 spezialisiert. War 4, 7 ff. nur allgemein von den Leiden die Rede, die das σῶμα oder die σάρξ des Apostels betreffen, so faßt 5, 1 den äußersten Grenzfall dieses Leidens ins Auge, das καταλυθῆναι der ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους, und stellt dieser Möglichkeit die gewisse Christenhoffnung gegenüber, die in dem Nachsatz von 5, 1 formuliert wird: οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, eine unzerstörbare οἰκία ἀχειροποίητος im Himmel. In dieses Verständnis des Ganzen ist die Einzelauslegung des Abschnittes 5, 1 ff. einzuordnen.

Hier erhebt sich für uns zunächst die Frage nach der richtigen Umschreibung des καταλυθῆναι der οἰκία τοῦ σκήνους. Ist es richtig, dieses καταλυθῆναι, die äußerste Möglichkeit dessen, was als Hemmung des Lebens im irdischen Leibe denkbar ist, mit dem Tode gleichzusetzen? Viele Ausleger (Schmiedel, Windisch, aber auch Lietzmann, Deissner a. a. O. S. 55 f.) bejahen diese Frage und meinen, Paulus denke hier an den Tod, d. h. dann natürlich den Tod vor der Parusie. Richtig ist an dieser Auffassung, daß der Tod, auch der Tod vor der Parusie, bei diesem καταλυθῆναι als eine seiner Möglichkeiten mit einbegriffen ist; möglich auch, daß dem Apostel bei der Formulierung seiner Worte Situationen wie die 1, 8 ff. geschilderte vor Augen standen. Gleichwohl schränkt die Wiedergabe des καταλυθῆναι mit „sterben" den Inhalt dieses Begriffes mehr ein, als die allgemeine Ausdrucksweise des Apostels zuläßt. „Paulus redet noch nicht vom Augenblick des Todes, sondern von dem irgendwie erfolgten

Abschluß des Daseins in irdischer Leiblichkeit" (BACHMANN a. a. O. S. 217). Weder die Ausdrucksweise des Apostels noch der Zusammenhang der Stelle nötigen uns, die Aussage des Paulus in dieser Richtung genauer zu fixieren. Auch bei dem Verwandeltwerden des 1. Kor. (15, 51; cf. V. 50) kann man von einem Vernichten des irdischen Leibes reden. Wir können zwar nicht sagen, daß Paulus durch seine Ausdrucksweise ein solches ἀλλαγῆναι mit Absicht hat einschließen wollen, aber auch nicht, daß er diese Möglichkeit mit Bewußtsein ausgeschlossen hat, wie es bei der Übersetzung des καταλυθῆναι mit „sterben" der Fall sein würde. Das *Wie* des καταλυθῆναι ist ja für Paulus, soweit wir sehen, nicht Gegenstand der Reflexion geworden, und die Einschränkung der paulinischen Aussage auf das Sterben verändert ihren gedanklichen Inhalt, indem sie eine genauere Determinierung vornimmt, für deren Berechtigung kein Beweis erbracht werden kann.

Ebensowenig ist aber auch dem Text eine Aussage darüber zu entnehmen, *wann* wir den neuen Leib anziehen werden. Im Zusammenhang der Gedanken kommt es ja dem Apostel, wie schon gezeigt, nur darauf an, die Tatsächlichkeit des neuen Leibes hervorzuheben. In den Nöten, denen wir während unsres irdischen Lebens ausgesetzt sind, ist diese Tatsache unser Trost. Das *Wann* der Überkleidung ist hier nicht von Bedeutung, auch das Präsens ἔχομεν hebt nur die Gewißheit des Besitzes hervor, ohne daß man daraus einen Hinweis auf den Moment der Besitzergreifung entnehmen könnte. Die Ergänzung „alsbald", die z. B. WINDISCH (a. a. O. S. 160) vornimmt, ist durch Wortlaut und Zusammenhang nicht gefordert; und sie ist nicht berechtigt, weil sie Möglichkeiten ausschließt, die durch die Aussage des Apostels keineswegs ausgeschlossen sind. Die verschiedenen Möglichkeiten, durch die wir in den Besitz eines neuen Leibes gelangen, sind erst von den Auslegern, die die Aussage des Apostels mit andern verglichen, zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht worden; der Apostel hingegen hat hier nicht weiter darüber reflektiert, ob sich diese Besitzergreifung des neuen Leibes sofort nach dem Tode oder erst bei der Parusie vollzieht, noch auch darüber, ob wir diese Leiblichkeit durch unsre Verwandlung bei Lebzeiten oder durch die Totenauf-

erstehung erhalten. Wichtig ist ja für ihn nur die eine Tatsache, die in dem einen wie dem andern Falle unzweifelhaft ist: der Besitz eines neuen Leibes. Auch bei V. 1 b haben wir nicht das Recht, das Wann und Wie der paulinischer Aussage näher zu bestimmen.

Ist das richtig, so fällt die von WINDISCH, SCHMIEDEL u. a. vertretene Auffassung dahin, daß Paulus hier die Überkleidung mit einem neuen Leibe sofort nach dem Tode lehre. Zwar ist diese Anschauung dem Wortlaut des Textes nicht direkt zuwider, aber sie ist ebensowenig von ihm gefordert und kann aus ihm nicht mit Sicherheit erhoben werden. Wir wären höchstens dann zu einer solchen Interpretation der Stelle berechtigt, wenn wir aus andern Aussagen sicher wüßten, daß Paulus eine solche Auffassung gehabt habe. Dann könnte man annehmen, daß Paulus hier diese ihm und seinen Lesern selbstverständlichen Näherbestimmungen unterlassen habe. Aber so liegt die Sache ja gerade nicht. Nach allen *deutlichen* Aussagen (1. Thess. 4, 16, 1. Kor. 15, 23, 51 ff.) fallen sowohl die Totenauferstehung als auch die Verwandlung der Lebenden mit dem Kommen Christi zusammen oder liegen gar hinter ihm. Nun könnte zwar Paulus seine Anschauung geändert haben oder auch sich selbst widersprochen haben, ohne sich dessen bewußt zu werden. Aber zu dieser Annahme darf man doch nur dann greifen, wenn uns der Wortlaut des Textes einen solchen Widerspruch deutlich erkennbar macht; man ist jedoch nicht berechtigt, solche Widersprüche durch eine zweifelhafte Exegese zu erzeugen. Das gilt um so mehr, als bei dieser Auffassung des Textes eine Auferstehung im Sinne der sonstigen paulinischen Auffassung gar nicht mehr statthätte, wie die Vertreter dieser Exegese ja auch zugeben[1]; nicht nur mit den Aussagen der früheren Briefe, sondern auch mit 2. Kor. 1, 8; 4, 14 (Phil. 3, 11) besteht dann ein unauflöslicher Widerspruch. Dadurch wird der Versuch, in dieser Weise die Aussage des Apostels genauer zu fixieren, erst recht bedenklich. Vielmehr werden wir, da für den Apostel sonst die Besitzergreifung des neuen Leibes aufs engste mit der Parusie

[1] Vgl. z. B. SCHMIEDEL a. a. O. S. 240, TEICHMANN S. 65 ff., WINDISCH S. 172 ff.

Christi verbunden ist, auch hier zunächst das gleiche annehmen[1]. Nur dann, wenn diese Annahme zu unerträglichen exegetischen Schwierigkeiten führen würde, hätten wir Anlaß, eine andere Möglichkeit ernsthaft zu erwägen. Aber wir werden sehen, daß das nicht der Fall ist.

Die Gewißheit, einen neuen Leib zu besitzen, wird von Paulus in V. 2 durch eine andre Tatsache bekräftigt, die durch das auch sonst bei dem Apostel nicht seltene καὶ γὰρ eingeführt wird (z. B. 1. Kor. 5, 7; 12, 13. 14): der Umstand, daß wir in diesem Leibe seufzen, ist ein Beweis für das Vorhandensein eines neuen Leibes, denn dieses Seufzen ist aus der Sehnsucht geboren, die himmlische Behausung überzuziehen; es zeigt somit an, daß uns in unserm jetzigen Zustand nicht wohl zumute ist, und daß wir die uns eigentlich adäquate Daseinsform noch nicht haben, sie also erst in der Zukunft bekommen werden. Paulus will also, wenn er des στενάζειν Erwähnung tut, dadurch die Zuversicht der Leser kräftigen, indem er zeigt, inwiefern zu dieser Zuversicht aller Grund vorhanden ist. Der Gedanke entspricht genau Röm. 8, 22 f., wo das Seufzen der κτίσις und der Christen in gleicher Weise als Sehnsucht nach der kommenden ἀπολύτρωσις gedeutet wird; auch dort folgt aus der Tatsache der Sehnsucht die Gewißheit ihrer Erfüllung. Dann heißt es aber, den Sinn des paulinischen Gedankengangs verkennen, wenn man hier von einem Stimmungsumschwung des Apostels redet[2], als ob Paulus, weil er vom Seufzen der Christen als einer Tatsache redet, deshalb sich im Augenblick in seufzender Stimmung befinden müßte. Das ἐν τούτῳ V. 2 hat man natürlich nach V. 4 οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει zu verstehen und nicht als Ntr. eines Adj.

---

[1] Man setzt andrerseits auch zuviel Reflexion bei Paulus voraus, wenn man annimmt, er habe V. 1 *mit Absicht* sowohl die Möglichkeit der Auferstehung wie die des Erlebens der Parusie einschließen wollen (FEINE, Bibl. Theologie[3] 1919, S. 368). Die Reflexion auf die verschiedenen Möglichkeiten würde ihn wahrscheinlich zu genauerer Präzisierung geführt haben; eben weil er diese Reflexion *nicht* angestellt hat, drückt der Apostel sich so allgemein aus.

[2] Vgl. WINDISCH, a. a. O. S. 157; ähnlich auch andre, z. B. DEISSNER, a. a. O. S. 59: „Man erwartet nach der V. 1 hervorgehobenen Auferstehungshoffnung nicht ein στενάζειν."

zu fassen. Dieses σκῆνος steht ja im Gegensatz zu der neuen Behausung, von der in der zweiten Hälfte des Verses die Rede ist. Das Partizipium ἐπιποθοῦντες ist demgemäß am besten kausal aufzulösen; in diesem Leibe seufzen wir, weil wir uns sehnen, die himmlische Behausung überzuziehen; unser ἐπιποθεῖν ist die Ursache des Seufzens. Auch hier zeigt der Zusammenhang uns wieder, daß Paulus auch hier nur der Sehnsucht nach einem neuen Leibe Ausdruck gibt, ohne eine Reflexion auf den Zeitpunkt, an dem das ἐπενδύσασθαι stattfindet, anzustellen. Darum ist aber auch der Gedanke abzuweisen, daß das στενάζειν durch den Wunsch motiviert sei, dem Tode vor der Parusie zu entgehen, und daß Paulus dem Verlangen Ausdruck gebe, die Parusie selbst zu erleben[1]. Dagegen spricht einmal die Parallele Röm. 8, 22 f., wo als Gegenstand des Seufzens nur die Erlösungshoffnung im allgemeinen, die Sehnsucht nach υἱοθεσία, ἀπολύτρωσις genannt wird. Es kommt hinzu — und das ist das Entscheidende —, daß diese Begründung des Seufzens in den Zusammenhang einen unerträglich störenden Nebengedanken hineintragen würde. In demselben Augenblick, in dem der Apostel machtvoll die Zuversicht seiner Erlösungshoffnung zum Ausdruck bringt, würde er die Korinther daran erinnern, daß auch dieser Hoffnung ein Moment der Unsicherheit innewohnt, insofern der Gedanke, vor der Parusie sterben zu müssen, auch für den Christen beängstigend ist. Diese alle Zuversicht lähmende Erinnerung ist im Zusammenhang der paulinischen Gedankenführung hier schlechthin unmöglich. Man pflegt sich für diese Exegese auf das Wort ἐπενδύσασθαι zu berufen; aber dieses braucht sich keineswegs nur auf die Überkleidung der die Parusie Erlebenden zu beziehen. Das kann freilich erst bei der Auslegung von V. 4 völlig klargestellt werden. Doch läßt sich auch hier schon darauf verweisen, daß nach 1. Kor. 15 auch der Auferstehende (d. h. vor der Parusie Entschlafene) einen neuen Leib, ein σῶμα πνευματικόν (1. Kor. 15, 44) erhält, der nicht mit dem irdischen Leibe identisch ist, dessen Wesen σὰρξ καὶ αἷμα ist. Ebenso heißt es 1. Kor. 6, 13, daß der Herr die κοιλία zerstören wird. Es bleibt freilich in-

[1] Vgl. z. B. KÜHL, a. a. O. S. 7 ff. DEISSNER, a. a. O. S. 60 ff. u. a.

sofern eine Schwierigkeit zurück, als nach der letztgenannten Stelle irgendein nicht genauer dargelegter Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Leibe bestehen muß. Aber diese Schwierigkeit liegt doch in der Sache selbst, d. h. dem Gedanken der Auferstehung; denn das neue Leben, mag es auch noch so sehr als neues erscheinen, muß irgendwie als Fortsetzung des alten gedacht werden. Das eine geht jedenfalls aus den angezogenen Stellen hervor: es ist nicht undenkbar, daß das ἐπενδύσασθαι, mag es auch in erster Linie vom Standpunkt der Lebenden, die Parusie erwartenden Christen ausgesagt sein, die Auferstehung der vor der Parusie Gestorbenen mit umfaßt. Auch hier will Paulus nur das Verlangen nach einem neuen Leibe zum Ausdruck bringen, ohne daß er auf die verschiedenen Möglichkeiten Rücksicht nimmt, wie die Christen diesen neuen Leib erhalten; ein Gegensatz gegen ein mögliches Sterben vor der Parusie liegt in dem Wort ἐπενδύσασθαι nicht. Die Annahme, daß das ἐπενδύσασθαι unmittelbar nach dem Tode, vor der Parusie stattfinde, ist auch hier durch den Wortlaut des Textes nicht gefordert; wie in der analogen Stelle Röm. 8, 22, wird Paulus auch hier an das Geschehen denken, zu dem die Parusie Christi den Auftakt bildet. Nur zwingende Gründe könnten veranlassen, von dieser wahrscheinlichsten Interpretation der Stelle abzugehen.

Auch der schwierige Vers 3 läßt sich der gegebenen Auslegung durchaus einfügen. Der durch εἴγε καὶ (nach andern Zeugen εἴπερ) eingeführte Bedingungssatz enthält ebenfalls eine Bestätigung der Auferstehungsgewißheit und läuft zuletzt (wie das εἴπερ Röm. 8, 9. 17) auf eine Begründung hinaus (wenn wirklich = da ja). Von den beiden zur Wahl stehenden Lesarten ἐνδυσάμενοι und ἐκδυσάμενοι wird die letztere, abendländische, von der Mehrzahl der neueren Ausleger abgelehnt und als Korrektur verstanden, die die scheinbare Trivialität des ἐνδυσάμενοι beseitigen soll[1]. Es würde zu weit

[1] Eine beachtenswerte Ausnahme macht freilich Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen ²(1920) S. 206 f. Er verbindet καὶ als konzessive Partikel mit ἐκδυσάμενοι und versteht die Stelle folgendermaßen: auch wenn wir (den irdischen Leib) ausgezogen hätten, würden wir nicht nackt erfunden, da wir ja noch eine andere

führen, wenn wir die verschiedenen Fassungen, die die Exegese der dunkeln Aussage des Paulus gegeben hat, einer kritischen Besprechung unterziehen würden. Sicher scheint mir zu sein, daß ἐνδυσάμενοι = ἐπενδυσάμενοι zu nehmen und von der Bekleidung mit einem neuen Leibe zu verstehen ist. Ferner ist es kaum angängig, ἐνδυσάμενοι perfektisch (= ἐνδεδυμένοι) zu fassen und von οὐ γυμνοὶ durch ein Komma zu trennen. Dagegen sind wir sprachlich nicht genötigt, die Vorzeitigkeit des part. aor. zu betonen (vgl. Blass-Debrunner, Grammatik des neutest. Griechisch [4] § 339; Moulton, A Grammar of the New Testament 1906 p. 130). Wir können das Part. auch auf eine mit der Haupthandlung gleichzeitige Handlung beziehen und übersetzen: da wir ja, wenn wir (ein neues σῶμα) anziehen, nicht werden nackt erfunden werden. Der Sinn der ganzen Aussage wäre dann etwa der folgende: wir sehnen uns nach der Überkleidung mit einem neuen Leibe, da wir, indem wir ein solches σῶμα überziehen, dem Zustande der Nacktheit entgehen. Bei dieser Nacktheit denken nun fast alle Ausleger an einen Zwischenzustand zwischen Tod und Parusie, dem Paulus durch die Überkleidung zu entgehen wünsche. Aber diese Auffassung ist keineswegs so selbstverständlich, wie sie vorgetragen wird. Die Erinnerung an einen solchen Zwischenzustand ist im Zusammenhang durch nichts motiviert; auch hier würde die Zuversicht der Hoffnungsgewißheit, durch die Erinnerung an diesen doch als drohende Möglichkeit vor Augen stehenden Zustand beeinträchtigt werden. Wir können bei der Nacktheit ebensogut an den Endzustand denken, dem die Überkleideten entgehen. γυμνὸς ist jemand, der nicht mit dem neuen Leibe bekleidet ist, sondern leiblos wie der γυμνὸς κόκκος 1. Kor. 15, 37, dem das σῶμα, das der ausgewachsenen Ähre eignet, fehlt. γυμνὸς ist darum jeder, der im Endzustand den Herrlichkeitsleib nicht erhält, also tatsächlich jeder Nichtchrist; das σῶμα πνευματικὸν wird

---

Hülle haben, den ἔσωθεν ἄνθρωπος oder das πνεῦμα, über das wir freilich das himmlische Gewand, den Himmelsleib überziehen möchten. Aber mit Recht wendet Lietzmann (HB[2] S. 118) dagegen ein, daß Paulus in V. 4. deutlich seine Abneigung gegen das ἐκδύσασθαι kundgibt. Dann wird es aber doch mit dem gefürchteten Zustand der γυμνότης zusammenhängen.

ja nur dem zuteil, der das Unterpfand des Geistes besitzt, d. h. dem Christen. Wie sich im übrigen Paulus diesen Zustand des Nacktseins denkt, ob mit oder ohne Bewußtsein, ist eine müßige Frage; im wesentlichen fällt er ihm mit der φθορά zusammen, der der Nichtchrist verfallen ist (Röm. 8, 21, vgl. auch 1. Kor. 15, 50). Wenn Paulus betont, daß wir dieser γυμνότης entgehen, ist das angesichts seines Grauens vor Vergänglichkeit und Tod wohl verständlich; verständlicher als das andere, daß Paulus den Zwischenzustand, der nach den sonstigen Aussagen des Apostels [1] ein κοιμᾶσθαι ist, hier so sehr fürchten soll. Der Trost, den der Apostel 1. Thess. 4 den Thessalonichern über das Schicksal ihrer Entschlafenen spendet, wäre ja gar nicht ernst gemeint gewesen, wenn er selbst solche Angst vor dem Zwischenzustand empfunden hätte; oder sollte sie sich erst später bei ihm eingestellt haben? 1. Kor. 11, 30 ist kein Beweis dafür, daß Paulus den Zwischenzustand gefürchtet habe [2]. Daß der Tod — auch für den Christen — als Strafe beurteilt wird, entspricht durchaus dem natürlichen Lebensempfinden, das den Tod fürchtet; die Stelle ist auch dann verständlich, wenn Paulus über den Zwischenzustand nicht reflektiert; man denke nur an die Geschichte von Ananias und Sapphira Act. 5 u. a. m.

Ein gewichtiges Hindernis scheint indessen der vorgetragenen Exegese aus dem folgenden V. 4 zu erwachsen. Ein eigentlicher Gedankenfortschritt ist in diesem Verse nicht zu finden, er wiederholt im Grunde nur V. 2 f. Das ἐφ' ᾧ werden wir mit der großen Mehrzahl der Ausleger kausal auflösen müssen, wie Phil. 3, 12 und wohl auch Röm. 5, 12; der durch ἐφ' ᾧ eingeleitete Satz entspricht inhaltlich dem Partizipium ἐπιποθοῦντες aus V. 2. Das Verständnis des Sinnes ist wesentlich abhängig von der Deutung des Gegensatzes, der in den Worten οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι ausgesprochen ist. Die Deutung, die das ἐπενδύσασθαι auf die Überkleidung sofort nach dem Tode bezieht, werden wir auch hier aus denselben Gründen wie früher abweisen. Dann aber scheint uns nichts anderes übrig

[1] Vgl. die Stellen bei TEICHMANN, a. a. O. S. 26 ff.

[2] So z. B. TEICHMANN, a. a. O. S. 26, LIETZMANN HB.[2] S. 118, E. v. MÖLLER, Das Leben des gläubigen Christen im Jenseits 1923, S. 16.

zu bleiben als die Annahme, daß der Gegensatz des ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι mit dem Gegensatz „vor der Parusie sterben" und „die Parusie erleben und lebend überkleidet werden" zusammenfällt. Diese weitverbreitete Auffassung ist besonders von Titius dargelegt und begründet worden [1]. Sie betont die Vorsilbe ἐπὶ in ἐπενδύσασθαι, und behauptet, daß solches ἐπενδύσασθαι nur möglich sei, wo ein ἐκδύσασθαι noch nicht stattgefunden habe, d. h. also, wo der Mensch noch nicht gestorben sei. Dann würde Paulus hier seine Sehnsucht, die Parusie zu erleben, zum Ausdruck bringen; und konsequenterweise müßte man dann auch das ἐπενδύσασθαι V. 2 entsprechend erklären, denselben Gedanken also auch in V. 2. 3 wiederfinden. Dabei wird indessen der Ausdruck ἐπενδύσασθαι zu stark mit weittragenden Folgerungen belastet. Wir haben V. 2 f. bereits gesehen, daß das ἐπενδύσασθαι einfach bedeutet, daß der Christ den neuen Himmelsleib anzieht und daß Paulus zwischen ἐπενδύσασθαι und ἐνδύσασθαι (V. 3) nicht unterscheidet; das hellenistische Griechisch liebt den Gebrauch von verstärkenden Doppelkompositis [2]. In dem Ausdruck ἐπενδύσασθαι liegt zunächst nichts anderes, als daß wir ein neues σῶμα — sei es über das alte oder den nach dem Tode doch irgendwie existentiell vorgestellten Wesenskern unseres Ichs — überziehen; auch bei denen, die die Parusie erleben, bedeutet der Ausdruck nach 1. Kor. 15, 50 nicht, daß das alte σῶμα darunter erhalten bleibt; will man das Bild pressen, so stimmt es nicht einmal für diesen Fall. Ferner ist es nicht richtig, das ἐκδύσασθαι[3] ohne weiteres mit „sterben" wiederzugeben. Ersichtlich ist nur, daß Paulus mit diesem Wort einen Zustand bezeichnet, wo ein solches ἐπενδύσασθαι nicht statthat; d. h. wo der Mensch den irdischen Leib ablegt, ohne eine neues σῶμα zu empfangen. Das ἐκδύσασθαι

[1] A. a. O. S. 61; vgl. Kühl, a. a. O. S. 11; Deissner, a. a. O. S. 61.

[2] Vgl. Radermacher, Neutest. Grammatik. 1911, S. 25.

[3] Strack-Billerbeck, Komm. z. Neuen Testament. (1926) Bd. III S. 218 führt zu 2. Kor. 5, 4 lediglich die Stelle IV. Esra 14, 13 f. an, wo der Engel zu Esra sagt: „Wirf ab die Bürde der Menschlichkeit, zieh aus die schwache Natur... und eile, hinüberzuwandern aus dieser Zeitlichkeit." Die ziemlich allgemeine Fassung des „Ausziehens" in dieser Stelle spricht zum mindesten nicht gegen die oben gegebene Exegese.

ist also das Schicksal derer, die nicht mit der neuen Leiblichkeit überkleidet werden, und bedeutet „sterben" nur in dem Sinne, in dem der Apostel vom Nichtchristen sagt, daß er der φθορά, dem θάνατος verfallen ist. Bei dem Christen, der vor der Parusie stirbt, würde dann ein ἐκδύσασθαι in dem Sinn, in dem es hier gemeint ist, gar nicht stattfinden. Daß Paulus sich so ausdrückt, hat darin seinen Grund, daß er die Parusie und das Überkleidetwerden mit dem neuen Leibe in baldiger Zukunft erwartet; den vereinzelten Fall, daß ein Christ vor der Parusie stirbt, berücksichtigt er in seiner Ausdrucksweise nicht. Gerade 1. Thess. 4 zeigt uns ja zur Genüge, daß es für Paulus und seine Gemeinden das Normale ist, daß sie die Parusie erleben; von ihnen gilt im vollen, eigentlichen Sinne, daß sie den alten Leib nicht ausziehen, sondern einen neuen überziehen. Auf den Einwand, daß doch bei den gestorbenen Christen ein ἐκδύσασθαι stattgefunden habe, würde Paulus etwa entgegnen, daß das doch nicht im eigentlichen Sinne der Fall sei, sowie er sie auch nicht deshalb, weil sie gestorben sind, als solche betrachtet, die der Herrschaft des θάνατος verfallen sind, der über die nichtchristliche Welt das Regiment führt. Die gegensätzliche Formulierung bezieht sich demnach auf das Endschicksal, das für den Christen — auch den vor der Parusie entschlafenen — kein ἐκδύσασθαι, sondern ein ἐπενδύσασθαι mit einem neuen Herrlichkeitsleibe ist. In dieselbe Richtung weist uns auch der folgende ἵνα-Satz, der in seiner Ausdrucksweise an die Stelle 1. Kor. 15, 53 erinnert, wo auch Auferstehung und Verwandlung als ein Bekleidetwerden des Sterblichen mit der Unsterblichkeit zusammenfassend charakterisiert werden [1].

Die Unmöglichkeit der von uns abgewiesenen Exegese ergibt sich aber aus der weiteren Fortsetzung V. 5. Die Worte εἰς αὐτὸ

[1] Auffallend bleibt auch die Ausdrucksweise V. 4 mit der ausdrücklichen Hervorhebung des οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι. Warum schreibt Pls. nicht einfach nur ἐφ' ᾧ θέλομεν ἐπενδύσασθαι? R. BULTMANN weist mich brieflich (19. September 1925) darauf hin, daß hier eine polemische Beziehung vorliegen könnte; Paulus wende sich vielleicht gegen eine hellenistische Ansicht (in der Linie der Polemik von 1. Kor. 15), daß die Befreiung vom Leibe die eschatologische Erlösung sei. Die Ausdrucksweise des Apostels würde das gut erklären; nur vermögen wir diese Hypothese nicht zu verifizieren.

τοῦτο 5 a können nämlich nur auf das ἐπενδύσασθαι V. 4 zurückbezogen werden. Schränkt man das ἐπενδύσασθαι auf das Erleben der Parusie ein, so würde Paulus hier die Gewißheit zum Ausdruck bringen, daß wir die Parusie erleben, und würde diese Gewißheit noch mit einem Hinweis auf die Tatsache des Geistesbesitzes in V. 5b bekräftigen! Aber eben die Gewißheit des Erlebens der Parusie ist ihm ja zweifelhaft; sie wird ihm auch durch das πνεῦμα nicht garantiert. Auch der Versuch, das εἰς αὐτὸ τοῦτο auf den ἵνα-Satz zurückzubeziehen, würde die Schwierigkeit in keiner Weise beheben, da der Inhalt des ἵνα-Satzes mit dem ἐπενδύσασθαι identisch sein muß. In den andern Aussagen des Apostels, in denen das πνεῦμα als ἀρραβὼν bezeichnet wird (Röm. 8, 11. 23. 2. Kor. 1, 22 [Eph. 1, 14]) ist ja auch niemals der Gedanke so gefaßt, als ob der Geistesbesitz das Erleben der Parusie verbürgen könnte; vielmehr folgt für Paulus aus der Tatsache des πνεῦμα nur die Gewißheit der Teilnahme am Auferstehungsleben. Es geht auch nicht an, mit Kühl den Gedanken des Verses so zu formulieren, als sei der Geist dem Apostel ein Unterpfand dafür, daß in der Sehnsucht nach dem ἐπενδύσασθαι *kein unerfüllbarer Wunsch* zum Ausdruck komme (a. a. O. S. 37). Das πνεῦμα als ἀρραβὼν zu bezeichnen, ist offenbar doch nur dann sinnvoll, wenn es die *Gewißheit* dessen, was man erwartet, gewährleistet, aber nicht, wenn sein Besitz uns nur eine Möglichkeit eröffnet, die unter Umständen doch nicht realisiert wird. Wir werden auch von hier aus zu dem Schlusse gedrängt, daß der Apostel bei dem ἐπενδύσασθαι in V. 4 nur allgemein die Teilnahme am Auferstehungsleben, aber nicht das Erleben der Parusie im Auge hat.

Und wie käme der Apostel, der V. 2—4 seine Besorgnis vor dem Zwischenzustand zum Ausdruck gebracht hat, zu dem θαρρεῖν, von dem in V. 6 die Rede ist! Wir würden zum mindesten erwarten, daß das Partizipium θαρροῦντες, das im Gegensatz zu diesen Befürchtungen steht, mit einem δὲ statt mit οὖν eingeleitet wäre. Verständlich wird auch hier die Ausdrucksweise des Apostels nur unter der Voraussetzung, daß Paulus im vorhergehenden nur allgemein die Gewißheit des Auferstehungsleibes hat hervorheben wollen, ohne des Zwischenzustandes zu gedenken. Dann ist das θαρροῦντες οὖν wohl motiviert; es be-

zieht sich nicht auf die überwundene Angst vor dem Zwischenzustand[1], sondern auf das hoffnungsfrohe Ausharren in der Kap. 4, 7—18 geschilderten Lage. Ganz natürlich schließt sich dann auch die Fortsetzung καὶ εἰδότες κτλ. an: der Zustand der mannigfachen Anfechtungen, in dem wir leben, ist ja schon deshalb nicht der normale, weil wir in ihm fern vom Herrn sind. Wir wünschen uns ja das ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, das gibt es aber nicht, ohne daß wir den Leib verlassen. Mithin ist dieses ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος für uns nichts Schreckliches, sondern das Ziel unsrer Sehnsucht; wir ziehen es vor, auszuwandern und unsre Heimat beim Herrn zu haben (oder ingressiv: zu beziehen). Es wird also das Anakoluth θαρροῦντες καὶ εἰδότες V. 6 durch das θαρροῦμεν καὶ εὐδοκοῦμεν V. 8 wieder aufgenommen; bei korrektem Satzbau hätte man zu θαρροῦντες καὶ εἰδότες V. 6 das εὐδοκοῦμεν μᾶλλον V. 8 zu ergänzen: der Zwischensatz V. 7 hat die Konstruktion verwirrt. Auch dieser Zwischensatz charakterisiert die Unnormalität unsres jetzigen Daseins, indem er es als ein Leben des Glaubens dem erhofften Zustand des Schauens gegenüberstellt, wie es etwa in der Aussage 1. Thess. 4, 17 verwirklicht ist. Dann wird man aber dieses ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον nicht, wie es jetzt zumeist geschieht, auf den Zwischenzustand, sondern auf den Endzustand nach der Parusie beziehen müssen. Die Vereinigung mit Christus, der Zustand des Schauens, ist ja die Folge der Parusie (1. Thess. 4, 17); auch Röm. 8, 23 fällt die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν (gen. separationis!) mit dem Zeitpunkt der υἱοθεσία, d. h. aber doch der Parusie zusammen. Nimmt man an, daß alles, was bisher in unserm Abschnitt von dem jenseitigen Leben gesagt ist, sich auf das Auferstehungsleben nach der Parusie bezieht, so wird man ohne weiteres das ἐνδημῆσαι in diesem Sinne deuten. Aber auch wenn man den Apostel V. 2—4 seine Besorgnis vor dem Zwischenzustand aussprechen läßt, kommt man zu unlöslichen Schwierigkeiten, wenn man hier bei dem ἐνδημῆσαι an den Zwischenzustand denkt. Dann hätte Paulus in V. 2 den

[1] Vgl. die Auslegung Bousset s (Schr. des Neuen Testaments [3]II, S. 191): „Wir können die Furcht vor Leiblosigkeit überwinden; unter allen Umständen kann es nicht schlimmer, sondern nur besser mit uns werden." Ähnlich auch Bachmann, a. a. O. S. 235.

Wunsch ausgesprochen, nicht vor der Parusie zu sterben, d. h. im Leibe zu bleiben, und würde V. 8 genau das Gegenteil wünschen, nämlich möglichst bald den Leib zu verlassen, um bei dem Herrn zu sein — selbst auf Kosten seines Erlebens der Parusie! Mit der Annahme eines „Stimmungsumschwungs" läßt sich eine solche Exegese nicht rechtfertigen[1]. Es handelt sich nicht um Stimmungen, sondern um klar formulierte Wünsche, auch nicht um ein Abwägen der Vor- und Nachteile des Zwischenzustandes (wo tut Paulus das?), sondern der Apostel bringt ebenso entschieden V. 2 den Wunsch nach dem ἐπενδύσασθαι, d. h. der Parusie zum Ausdruck, wie in V. 8 das Verlangen nach dem ἐνδημῆσαι. Daß beides für ihn im Gegensatz steht, ist schlechthin undenkbar, da nur durch wenige Worte die verschiedenen Aussagen voneinander getrennt sind. Oder hat Paulus beim Diktat von V. 2 noch nicht gewußt, daß er trotz der γυμνότης zum Herrn kommen wird? Sollte nicht die Aussicht, zum Herrn zu kommen, bei dem von so inniger Christussehnsucht erfüllten Apostel alle Angst vor der Entleiblichung von vornherein aufgewogen haben? Der Vorwurf der ἐλαφρία, den Paulus 2. Kor. 1, 17 zurückweist, wäre mehr als berechtigt, wenn diese Exegese der Stelle zu Recht bestände. Aber es hindert uns nichts, das ἐνδημῆσαι und sein Korrelat, das ἐκδημῆσαι, von der Vereinigung mit dem Herrn bei der Parusie zu verstehen; das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος umfaßt wie das καταλυθῆναι alle verschiedenen Möglichkeiten; der Wunsch V. 8 läuft der Sehnsucht nach dem ἐπενδύσασθαι V. 4 parallel. Auch hier ist der Zwischenzustand von Paulus überhaupt nicht berücksichtigt, und er braucht auch nicht berücksichtigt zu werden, weil er ja nach 1. Thess. 4, 1. Kor. 11, 30 ein κοιμᾶσθαι ist, wo für das Bewußtsein des Einschlafenden der Augenblick des Erwachens auf den des Einschlafens ohne weiteres folgt. Das Wann und Wie des Übertritts aus der alten in die neue Lebensform ist von dem Apostel auch hier nicht näher bestimmt worden; und es ist ein methodischer Fehler der Exegese

[1] Deissner, a. a. O. S. 74 ff. Auch Kühl hat die Schwierigkeit der von ihm vertretenen Exegese nicht verkannt; vgl. s. Bemerkung S. 20: „Die Wahl fällt doch etwas anders aus, als wir nach dem vorigen billigerweise erwarten dürften."

gewesen, daß sie Fragestellungen an seine Aussagen herangebracht hat, die offenbar nicht Gegenstand seines Nachdenkens gewesen sind.

Auch V. 9 fügt sich der gegebenen Auslegung ohne Schwierigkeit ein. Hatte Paulus in V. 8 das ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον als Ziel seiner Sehnsucht bezeichnet, so bringt V. 9 zum Ausdruck, daß diese Sehnsucht die Folge seiner innern Verbundenheit mit dem Herrn ist. Die Liebe, aus der ihm diese Sehnsucht erwächst, weckt in ihm auch das Streben, dem Herrn zu gefallen, und zwar in jedem nur denkbaren Zustand, in dem wir sind. Die mit εἴτε eingeführten Partizipien sind deshalb als nähere Bestimmung zu εὐάρεστοι zu nehmen; als nähere Ergänzung wird man ἐν τῷ σῷματι zu ἐνδημοῦντες, ἐκ τοῦ σώματος zu ἐκδημοῦντες ergänzen müssen: sowohl hier auf Erden, als auch bei dem Herrn, wenn wir nicht mehr im Leibe sind, ist unser Bestreben, dem Herrn zu gefallen. Auch hier ist es bedenklich, diese Aussage auf den Zwischenzustand zu beziehen. Mit Recht hebt Windisch hervor (a. a. O. S. 169), es sei ein seltsamer Gedanke, daß Paulus während dieses Zwischenzustandes bestrebt sein werde, dem Herrn zu gefallen. Aber auch der andere Gedanke, daß dieses Streben noch nach der Parusie, d. h. nach der völlig hergestellten Gemeinschaft mit dem Herrn vorhanden sein werde, ist nicht ohne Schwierigkeit. Windisch will sich bei seiner Auslegung dabei beruhigen, Paulus folge einem auch sonst von ihm angewandten Schema, wodurch zwei eben erwogene Situationen zusammenfassend unter einen Begriff gestellt werden; dabei komme es dem Apostel nur auf eine gewisse rhetorische Fülle an, ohne daß er sich selbst im klaren darüber sei, wie sich im zweiten Fall das εὐάρεστοι εἶναι auswirken werde (vgl. 1. Thess. 5, 10, Röm. 14, 8; Pap. Flinders Petrie II 13, 19). Sicher ist richtig, daß man die Gedanken des Apostels nicht pressen darf; aber man darf wohl auch zur Ergänzung darauf hinweisen, daß die Schwierigkeit des Gedankens bedeutend geringer ist, wenn wir das ἐκδημοῦντες nicht auf den Zwischenzustand, sondern auf das neue Leben nach der Parusie beziehen. In dem neuen Leben das Wohlgefallen des Herrn zu haben, ist ja jedenfalls insofern das Bestreben des Apostels, als er bei der Parusie vor ihm bestehen will (cf. etwa 1. Thess.

2, 19). Nun sollte man freilich, wenn Paulus an den Augenblick der Parusie denkt, den Aorist ἐκδημήσαντες erwarten, aber hier veranlaßt der rhetorische Gleichklang das part. praes.; auch kann man sagen, daß der Apostel den ganzen mit der Parusie anhebenden Zustand im Auge hat, während dessen das Wohlgefallen des Herrn auf ihm ruht. Jedenfalls macht die Fortsetzung in V. 10, wo der entscheidende Augenblick der Parusie noch einmal in seiner Bedeutung ans Licht gerückt wird, es sehr wahrscheinlich, daß auch dem Apostel bei der Formulierung von V. 9 bereits der Gedanke an die Parusie im Sinne liegt: weil wir ja alle vor Christi Richterstuhl offenbar werden, darum streben wir danach, auch im Zustand des ἐκδημεῖν sein Wohlgefallen zu besitzen. Die Worte διὰ τοῦ σώματος in V. 10 machen es jedenfalls unmöglich, an sittliche Taten während des Zwischenzustandes zu denken, über die im Endgericht ein Urteil gefällt wird.

Unsre Untersuchung hat zu zeigen versucht, daß Paulus in dem Abschnitt 2. Kor. 5, 1—10 nicht vom Zwischenzustand redet und auch nicht seine Besorgnis zum Ausdruck bringt, daß er selbst die Parusie nicht mehr erleben werde. In beiden Fällen führt die Auslegung zu den größten Schwierigkeiten, die sich durch eine sehr viel einfachere Exegese beheben lassen, die dem Zusammenhang besser gerecht wird und der Unbestimmtheit der paulinischen Formulierung Rechnung trägt. Auch hat diese Exegese den großen Vorzug, daß sich die Aussagen des Apostels so ohne komplizierte Hypothesen in den Rahmen der andern eschatologischen Aussagen einordnen lassen. Die weiteren Folgerungen zu ziehen, die sich für das Verständnis der paulinischen Eschatologie von den gewonnenen Resultaten aus ergeben, muß dem Leser überlassen bleiben; dem Kenner des Paulinismus wird ja ohne weiteres deutlich sein, daß das Bild, das wir uns von der Eschatologie des Apostels machen können, dadurch nicht unwesentlich modifiziert wird.

Die fünf johanneischen Parakletsprüche.

Von

Hans Windisch (Leiden).

1.

Von verschiedenen Seiten ist in neuerer Zeit das Problem des Parakleten gefördert worden.

B. W. Bacon zeigte in einem interessanten Artikel über The 'other' comforter[1], daß zwei Vorstellungen vom Parakleten das ganze Neue Testament durchlaufen: the friend at court, der himmlische Intercessor (vgl. 1. Joh. 2, 1; Röm. 8, 31 ff.) und der friend from court, der gottgesandte Zeuge auf Erden (so Mk. 13, 9 ff.; Joh. 14, 15 f. usw.).

Dann hat H. Sasse in seiner anregenden Studie „Der Paraklet im Joh.-Evangelium"[2], teilweise in Nachfolge F. Spittas[3], die Hypothese aufgestellt, daß wir zwei Gruppen von Aussagen über den Paraklet zu unterscheiden haben, die des älteren Entwurfs (c. 15. 16), in denen der Evangelist selbst gemeint ist, und die des jüngeren Entwurfs (c. 14), wo der Paraklet mit dem Heiligen Geist identifiziert wird.

Wie Sasse hält auch H. Delafosse in seiner interessanten Schrift „Le quatrième évangile" (1925) die Identifikation des Parakleten mit dem Hl. Geist für sekundär. Montanus, der sich den Parakleten, aber nicht die Inkarnation des Hl. Geistes nannte, ist noch Zeuge für den nicht-interpolierten Text[4]. Diese Grundschrift ist nach D. eine gnostisch-marcionitische Schrift, und mit dem Parakleten, der noch kommen solle, meinte ihr Verfasser Marcion (p. 105 ff.).

---

[1] Expositor 1917, II, 274—282.

[2] Z. f. neutestam. Wiss. 1925, 260—277.

[3] Das Joh.-Evangelium 1910' S. 316 ff. 358. Nach Spitta ist ursprünglich: 16, 7 f.; 12—14; 14, 16 (bis παράκλ., ohne ἄλλον); das übrige ist vom Bearbeiter, der auch die Gleichsetzung des Parakl. mit dem h. Geist vollzog.

[4] Interpoliert ist: 14, 16 b (ἵνα κτλ.), 17; 14, 26 τὸ πν. τὸ ἅγ.; 15, 26 τὸ πν. — ἐκπορ.; 16, 13 τ. πν. τ. ἀλ.

Wenngleich die beiden letztgenannten Hypothesen nicht viel Anklang finden werden, so gehen doch auch diese Gelehrten von richtigen Beobachtungen aus. Im folgenden soll versucht werden, diese Forschungen weiterzuführen.

Mein Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß die in den Abschiedsreden sich findenden Aussagen über den Paraklet *fünf* abgerundete und in sich abgeschlossene *Sprüche* darstellen: der erste 14, 15—17, der zweite 14, 25—26, der dritte 15, 26. 27, der vierte 16, 5—11 und der fünfte 16, 12—15.

Daß die Aussagen kleine Einheiten bilden, zeigen am deutlichsten die drei ersten Sprüche. Man kann sie aus dem Zusammenhang herausnehmen, ohne daß eine Lücke entsteht, ja durch die Herausnahme wird der Zusammenhang sogar verbessert.

Das ganze 14. Kap. handelt — von den Parakletstellen abgesehen — von Jesus und dem Vater, von seinem Hingehen zum Vater und von seiner Wiederkehr. Keineswegs ist der Gedanke, daß Jesus *im Geist* zu den Seinen zurückkommt. Das ist eine erst nachträglich sich einstellende Kombination, die lediglich darauf beruht, daß die Verheißung der Wiederkehr V. 18 f. und V. 23 im heutigen Text zwischen zwei Parakletverheißungen eingebettet ist[1]. Ursprünglich ist in diesem Mittelstück die mystisch umgedeutete Parusie Jesu gemeint; V. 2 f. liegt sogar noch die echte urchristliche Parusiedeutung vor: Jesus kommt wieder, um die Seinen heimzuholen, vgl. 1. Thess. 4, 17. Vater und Sohn senden den Geist; so wenig im Geist der Vater herabkommt, so wenig der Sohn. Deutlich ist denn auch in allen Parakletsprüchen gesagt, daß der Geist *statt* Jesus kommt, der weggegangen ist und im Himmel verbleibt.

Der Anschauungskreis des Kapitels ist (abgesehen von den Parakletsprüchen) offensichtlich suffizient. Die Sendung des Geistes ist demgegenüber ein ganz neuer Gedanke, der im vorausgehenden nicht vorbereitet und im folgenden nicht wieder berührt wird. Der Geist ist ein donum superadditum, eine Gabe, die

[1] Die Frage des Judas V. 22 und die darauf gegebene Antwort V. 23 beziehen sich nicht auf den Parakletspruch, sondern auf die Verheißung der Wiederkehr V. 18 f.

gewiß gern hinzugenommen wird, die aber in dem Grundstock der Kapitel nicht vorgesehen ist und nicht mehr erforderlich ist: über den Abschied und über die Abwesenheit Jesu sind die Jünger hinreichend aufgeklärt, getröstet und auch ihr geistiger Besitz, der hier vorausgesetzt ist (die Erwartung der Wiederkunft, die Gemeinschaft mit dem Vater, der Glaube, die Wunderkraft, das Gebet, der Gehorsam, die Liebe, die mystische Einwohnung, der Friede), füllt ihr Leben vollkommen aus.

Daß auch der dritte Spruch 15, 26 f. eine Interpolation darstellt, ist evident: er unterbricht die Betrachtungen über den Haß der Welt und über die Verfolgungen. Man kann den Spruch in den Zusammenhang einreihen, indem man das „Zeugnis", von dem die Rede ist, auf die Verteidigung vor Gericht bezieht, und diese Deutung hat wohl zu seiner Einfügung in diese Gedankenreihe geführt. Aber sie ist sekundär und viel zu eng. Ursprünglich meint der Spruch das Zeugen überhaupt.

Was von den Parakletworten des 14. Kap. gesagt ist, gilt auch von denen des 15. und 16. Kap. Der zweite Entwurf der Abschiedsreden ist wiederum ohne die Parakletsprüche 15, 26 und 16, 5—15 ein geschlossenes und suffizientes Ganzes. Wer wird, wenn er die Allegorie vom Weinstock und die ganze Rede über die bleibende Gemeinschaft von Meister und Jünger 15, 1—17 liest, noch an die Zwischenkunft des Geistes denken wollen? Der wäre im Lichte dieser wundervollen Gemeinschafts- und Freundschaftsbezeugungen des Meisters ein παράκλητος παρείσακτος. Auch das zweite große Hauptstück, das über den Haß und die Verfolgungen handelt (15, 18—25. 16, 1—4) ist lediglich von den Größen: Vater — Ich — Ihr — die Welt getragen; es ist streng dualistisch-binitarisch orientiert. Und das letzte Stück 16, 16—33 ist wieder reines Abschiedswort im Stil von Kap. 14; es wird die persönliche Wiederkehr Jesu verheißen V. 22 und die Gebetserhörung als Band zwischen den Jüngern und dem Vater versichert. Vor allem ist bezeichnend, daß in der Betrachtung über das Reden in Bildern und ohne Bilder, wie in dem Bekenntnis der Jünger, daß Jesus nun schon die Bildrede hat fallen lassen, V. 25—30, der Geist nicht genannt wird: Jesus regelt den Verkehr mit seinen Jüngern selbst; der Geist ist dabei gar nicht benötigt, weder jetzt noch in Zukunft.

Unsre erste These ist hiermit gesichert. *Die fünf Parakletsprüche gehören in den ursprünglichen Text der Abschiedsreden nicht hinein.* Sie sind Fremdkörper in beiden Gesprächsgängen (13 f. und 15 f.); diese sind eng miteinander verwandt, was sich jedenfalls darin zeigt, daß in keinem von beiden für die Sendung des Geistes ein Platz ist. Wenn sie in den Rahmen dieser Reden eingelassen wird, dann gibt es eine überschüssige Masse von Verheißungen, und eine organische Eingliederung ist nur möglich, wenn man die Sendung des Geistes mit der verheißenen Wiederkehr Jesu identifiziert, womit aber dem ursprünglichen Sinne *beider* Verheißungen Gewalt angetan wird.

2.

Unsere fünf Sprüche stellen somit dem Grundstock der Abschiedsreden gegenüber etwas Eigenes und Neues dar. Sie formen einen von allen andern Abschiedsworten sich abhebenden Überlieferungskomplex. Wir haben nun zu untersuchen, ob dieser Komplex einheitlich ist oder ob (mit Sasse) zwei Entwicklungsformen unterschieden werden müssen, und weiter, ob die fünf Sprüche selbständige „Logien" darstellen, die unverändert in die „Abschiedsreden" eingelassen worden sind. Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir die Form und den Gedankengehalt jedes einzelnen „Spruches" genauer untersuchen.

Der *erste Spruch* (14, 15—17) setzt nicht sofort mit der Verheißung des Parakleten ein, sondern stellt erst eine Vorbedingung: das Halten der Gebote als Beweis der Liebe zu Jesu.

Das Wort (V. 15) ist eine verkürzte Variante zu 15, 10 und könnte auch als selbständiges Logion gelten. Der Gedanke ist neu und nur in 13, 34 f. vorbereitet. Er ist aber in den Zusammenhang gut einzugliedern, schließt gut an 14, 12 f. an (was Jesus für die Jünger tun will — was diese für ihn tun sollen) und wird in 21 a wieder aufgenommen, daher das Wort auch in dem ursprünglichen Entwurf gestanden haben könnte. Daß es indes (auch) zu dem Parakletspruch gehört, zeigt die auch in anderer Hinsicht wichtige Analogie des Spruchs, V. 23, wo ganz ähnlich die Einkehr von Vater und Sohn von der gleichfalls als Beweis der Liebe erwarteten Beobachtung der Gebote abhängig gemacht wird. V. 15—17 und V. 23 sind also Dubletten. Es ist möglich, daß die Einleitung unseres ersten Parakletspruchs nach dem Muster dieses Logion gebildet worden ist. Die Verschiedenheit des Inhalts (hier kommt der andere Paraklet statt Jesu, dort kommen Vater und Sohn) bleibt durch diese Feststellung unberührt.

Das corpus des Spruchs vom Paraklet enthält Aussagen über die Weise seines Kommens (Jesus bittet, und der Vater gibt), über seine Funktion und sein Wesen und über die Fähigkeit, ihn zu erkennen. In dem ersten Moment liegt eine gute Assoziation mit dem vorausgehenden Logion vom Beten, nur daß in der Fassung V. 13 f. gerade Jesus selbst als der Erfüller der in seinem Namen erfolgenden Gebete erscheint, ein Zeichen, daß die Assoziation nur lose ist und nur erklären kann, warum der Spruch *hier* eingefügt wurde. Eine zweite Rückbeziehung scheint in ἄλλον angedeutet. Damit ist die Rolle, die Jesus im Gebetsleben der Jünger spielt, als die des *primären Parakleten* bezeichnet. Das ist freilich, genau genommen, nur zutreffend, wenn Jesus durch seine Fürsprache die Erfüllung der Gebete bei Gott unterstützt, nicht wenn er sie selbst erhört. Der Gedanke paßt also besser zu der Fassung 16, 23 f. Er ist indes hinreichend motiviert durch das unmittelbar vorangehende κἀγὼ ἐρωτήσω und die Meinung, daß ἄλλον nachträglicher Zusatz sei[1], ist nicht mehr unbedingt nötig.

Dann braucht überhaupt nicht an den „Parakleten im Himmel" gedacht zu sein. Jesus auf Erden verheißt die Sendung des andern Parakleten, der dann ständig bei den Jüngern bleiben soll: das bedeutet: *bisher war er ihr Paraklet*, d. i. ihr Ratgeber, Begleiter und Beschirmer, und die letzte Tat, die er als ihr Paraklet verrichtet, ist die Sorge um einen Nachfolger.

Hiermit erübrigt sich auch die sonst sehr plausible Meinung, der ἄλλ. παράκλ. sei eine Rückverweisung nach 1. Joh. 2, 1, wo παράκλ. jedenfalls die lexikographisch ursprünglichere Bedeutung „Fürsprecher" (im Himmel) hat, vgl. E. Schwartz, Aporien im 4. Evgl. (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. III) 187. An den Paraklet im Himmel ist hier (Joh. 14) gar nicht gedacht, nur an den „Paraklet auf Erden" (s. u.).

Mit dem ἵνα-Satz erweist sich unser Spruch als Variante zu dem großen Christusspruch Matth. 28, 20: was der johann. Christus dem andern Parakleten zuschreibt, nimmt der Christus

[1] S. Wellhausen, D. Evgl. Joh. 1908 S. 65; Spitta, Das Joh.-Evgl. 1910 S. 346. Übrigens wäre dann auch eine Umstellung anzunehmen: κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ δώσει ὑμῖν παράκλητον.

des Matth. für sich selbst in Anspruch. (Beide Sprüche setzen übrigens auch ein Erlahmen der Parusieerwartung voraus.) Daraus darf man aber nicht folgern, daß sie im Grunde eins seien; in Joh. und Matth. liegen zwei ganz verschiedene Konzeptionen vor. Wenn Matth. (28, 20) jünger als Joh. wäre, könnte man im Gegenteil meinen, Matth. 28, 20 sei ein Protest gegen Joh. 14, 16!

Die weitere Belehrung ist an den zweiten Namen angehängt, der diesem neuen Parakleten gegeben wird; sie ist also eine Interpretation dieses Namens. Joh. deutet hier Gedanken an, die an die dualistischen Betrachtungen des Paulus über den Pneumatiker und den Psychiker erinnern 1. Kor. 2, 10 ff. Die zweite Hälfte unsres Spruches will also erklären, warum der Paraklet seine Dienste nur einem kleinen Teil der Menschheit leiht und warum die Welt ihm fremd bleibt. Sehr fein wird das intime Verhältnis des Geistes zu den Jüngern mit den drei Präpositionen angedeutet: μεθ' ὑμῶν, παρ' ὑμῖν, ἐν ὑμῖν.

Eine Analogie in Johannes zu dem ganzen Gedanken findet sich 17, 13—19, wo gleichfalls der Gegensatz von Gemeinde und Welt ins Auge gefaßt ist, aber als Repräsentant des zum Vater gehenden Christus das Wort genannt ist, das er ihnen hinterläßt (wie nach 14, 27 den Frieden), ein Beweis, daß die Parakletverheißung auch im hohenpriesterlichen Gebete nicht vorausgesetzt wird, also lediglich auf die fünf Sprüche sich beschränkt.

Was der Paraklet-Geist in seinem Wesen ist, wird in unserm Spruch noch nicht deutlich gesagt. Nur soviel ist sicher, daß er nicht eigentlich die Kraft, die zu sittlicher Tat befähigt, darstellt: denn er wird ja erst gegeben, wenn der Gehorsam geleistet ist, und die beste Illustration liefert Act. 5, 32 . . . καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ. Der Geist muß also etwas anderes sein, eine Potenz der Offenbarung, ein außersittliches Charisma, ein Helfer in den spezifischen Nöten der Gemeinde auf Erden, die Kraft, die die Jünger befähigt, bei dem, was in Joh. die „Wahrheit" ist, zu beharren, für sie zu zeugen, sie zu erkunden.

Auch der *zweite Spruch*, 14, 25 f. ist durch eine Einleitung V. 25 in den Gang der Abschiedsreden eingefügt. Der Auftrag des Parakleten schließt aufs engste an die jetzt ihrem Abschluß

zueilende Lehrtätigkeit Jesu an. Das kommt schon in der Wendung ἐν τῷ ὀνόματί μου zum Ausdruck, die hier etwa „auf meine Empfehlung" und „im Interesse meines Werkes", vielleicht sogar direkt „an meiner Stelle" bedeutet.

Sehr bedeutsam sind die zwei Aufgaben, die der Paraklet als Stellvertreter und Fortsetzer Jesu auf Erden zu verrichten hat. Erstens tritt er als διδάσκαλος auf, zweitens als Wiederholer aller Lehren, die Jesus gegeben hat. Man kann freilich die zwei Wendungen auch synonym fassen oder wenigstens ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ auch mit dem ersten πάντα verbinden. Dann wäre die Verkündigung des Geistes gänzlich auf Erläuterung und Wiederholung des von Jesus gelehrten eingeschränkt (Sasse 276).

Wahrscheinlicher ist indes, daß διδάξει πάντα selbständig genommen werden muß, und daß, wie im fünften Spruch, so auch schon hier neben der Erinnerung an die Lehre Jesu auch eine eigene *ergänzende* Lehrtätigkeit des Geistes ins Auge gefaßt ist; dann haben wir eine διδαχὴ τοῦ παρακλήτου, das nach Ostern entstandene und konsolidierte apostolische Kerygma, das in der apostolischen Gemeinde ausgebildete Verständnis der Worte und Werke Jesu (vgl. 2, 22; 12, 16)[1] und eine διδαχὴ Ἰησοῦ διὰ τοῦ παρακλήτου zu unterscheiden, die Verkündigung Jesu, wie sie die Jünger dank einer pneumatischen Beeinflussung und Stärkung ihres Gedächtnisses der Gemeinde überliefert haben. Damit ist die gesamte Verkündigung der Apostel, insbesondere ihr Anteil an der Überlieferung des Evangeliums als inspiriert gesichert. Der Gemeinde ist die Gewißheit geschenkt, daß a) alles bekannt und erhalten ist, was Jesus gesagt hat, und daß b) die vorhandene Überlieferung der Lehre Jesu echt ist und glaubwürdig.

Es sind die zwei Momente, die auch Papias in seiner Paradosis über das Markusevangelium hervorhebt, wenn er sagt (Eus. K. G. III 39, 15): ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς — nur daß Papias diese zwei Eigenschaften des Evangelisten, Vollständigkeit und Glaubwürdigkeit, auf rein menschliche Faktoren zurückführt: die Beziehungen des Markus zu Petrus, sein Gedächtnis (οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν) und seine Gewissenhaftigkeit (ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν.

[1] Dabei ist keineswegs ausschließlich an die Ethik der Gemeinde gedacht (Schwartz a. a. O. S. 188).

Hier findet sich eine der wenigen Stellen im Johannes, die man als Sanktionierung der älteren evangelischen Überlieferung bewerten könnte (vgl. A. LOISY a. a. O. 414). Aber im Rahmen des 4. Evangeliums mit seinem Anspruch auf Suffizienz, mit seiner Autonomie und mit seiner sonstigen durchgehenden Negierung der älteren Schriften wird man das ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ richtiger ausschließlich auf die im 4. Evangelium vorliegende Überlieferung beziehen. Dann ist in unserem Spruch gesagt, daß die johanneischen Christusreden Wiedergabe der apostolischen Verkündigung von Jesus sind (ὑμᾶς! vgl. die Zeugnisse in 1. Pluralis 1, 14 und namentlich I. Joh. 1, 5), daß diese Niederschrift vollständig und daß sie, weil vom Geiste geleitet, absolut zuverlässig ist. Siehe meine Schrift: Joh. u. d. Synopt. 1926, bes. S. 147 f.

Der *dritte Spruch* ist, wie schon gesagt, ein völlig selbständig gefaßtes Logion, das seine Einfügung an diese Stelle einer bestimmten verengenden Interpretation zu danken hat. Die Einführung ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος κτλ. setzt voraus, daß die Figur des Parakleten schon bekannt ist (so wie 4, 25 mit ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος auf den eben genannten Μεσσίας zurückgewiesen wird und Matth. 25, 31 mit ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κτλ. gesagt ist, daß die Person des Menschensohnes und die Tatsache seines Kommens bekannt ist, daß nun aber noch die näheren Umstände seiner Erscheinung bekannt gemacht werden müssen). Der auffallende parallelismus membrorum

ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός,
τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται

kann zu der Vermutung Anlaß geben, daß einer der Titel interpoliert sei. Jedenfalls wird in der zweiten Zeile die erste verdeutlicht (παρ. = πν. τ. ἀλ.) und im Sinn der Souveränität des Vaters korrigiert[1]. Offenbar hat der Evangelist ein Interesse daran, über die Herkunft des Parakleten und die Modalität seiner Sendung genaue und richtige Auskunft zu geben. Das Interesse muß irgendwie in der Sphäre eines trinitarischen Offenbarungsglaubens liegen: es soll gelehrt werden, daß der Geist mit Jesus solidarisch ist und ebenso wie Jesus vom Vater ausgeht, also keinerlei selbständige oder gar gegen Jesus gerichtete Offenbarungsgröße ist, daß also wer den Geist bekennt, durchaus im Rahmen der

[1] Ich halte ἐκπορεύεται für synonym mit ἐκπέμπεται, lehne also die katholische Deutung auf die ewige Emanation des Geistes aus dem Vater (LAGRANGE, Év. selon St. Jean 1925 p. 413) ab.

Jesusreligion verbleibt. Die Doppelformel hat somit didaktisch-apologetische, vielleicht auch polemische Bedeutung [1].

Was nun hier über die Aufgabe des Parakleten gesagt wird, ist eine verallgemeinerte Wiederholung dessen, was schon im zweiten Spruch verkündet wurde: μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ kann den ganzen Inhalt des (johanneischen) Evangeliums umfassen.

Von allen Parakletsprüchen kommt dieser dritte dem synopt. Spruch vom Pneuma (Mk. 13, 11 , Matth. 10, 19 f., Lk. 12, 11 f.) am nächsten [2]. Wie schon Matth· und Lk. das Logion verändert haben, so hat Joh. es vollends in die ihm eigene Terminologie umgegossen [3]. Das Merkwürdigste ist, daß er die Antithese, das: „nicht ihr, sondern der Geist" in ein Nebeneinander verwandelt hat: der Geist *und* auch ihr! Neben dem Zeugnis des Geistes kommt auch das auf Augenzeugenschaft beruhende Zeugnis der Jünger in Betracht [4]. Das Verbot ist in ein ebenso bestimmtes Gebot verwandelt, und das eigene Zeugnis der Jünger ist nicht mehr inspiriert gedacht. Also steht der Geist mit seinem Zeugnis selbständig neben ihnen. Schon hier möchte man an eine selbständige Person, einen Propheten, in dem sich der Geist manifestiert, oder irgendeine sonstige Manifestation des Geistes denken, in jedem Fall an eine Analogie zu dem in Jesus inkarnierten Logos oder an eine Art zweiten Messias, vergleiche die ganz analoge Aussage über den (samaritanischen) Messias: ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα.

Will man das für den Evangelisten nicht gelten lassen, dann muß man entweder an die zu dem Wort sich hinzugesellenden Wunder und Zeichen denken (vgl. Hebr. 2, 3 f.) oder an das wirklich inspirierte, ekstatische Sprechen, Glossolalie und Profetie [5].

---

[1] Die Bezeichnung des Geistes als des Parakleten hat jedenfalls viel zu seiner Erfassung als selbständigen persönlichen Wesens beigetragen.

[2] Doch vgl. noch ὑμᾶς διδάξει im 3. Spr. mit Lk. 12, 12.

[3] Vgl. zum folgenden Sasse a. a. O. S. 271 f.

[4] Dieselbe Nebenordnung Act. 5, 32 καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ.

[5] Letzteres ist wohl Act. 5, 32 gemeint.

V. 27 gehört also sachlich nicht eigentlich mehr zum Paraklet-spruch; es könnte Zufügung des Evangelisten zu dem selbständig überlieferten oder geformten Spruche sein.

Der *vierte* und *fünfte* Spruch (16, 5—11 und 16, 12—15) haben das miteinander gemein, daß sie beide eine Einleitung haben, in der (in verschiedener Variation) das Abschiedsmotiv stark anklingt: V. 5—7 a und V. 12. Beide Sprüche gliedern sich somit in eine Einleitung über Vorbedingung oder Zweck der Sendung des Geistes und in die eigentliche Belehrung über das Auftreten des Parakleten. Letztere könnte den Kern eines ursprünglichen Logions formen, das genau so, wie der dritte Spruch (und wie etwa die Parabel vom Weltgericht des Menschensohnes Mt. 25, 31), mit der stereotypen Wendung eingeführt war: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος.

Sehr bemerkenswert ist im *vierten* Spruche die Vorstellung, daß Jesus vom Schauplatz abtreten muß, *weil* sonst der Paraklet nicht kommen kann, eine dem 4. Evangelisten eigentümliche Betrachtung über die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu. Zugrunde liegt die Idee von einer Kette von Offenbarungszeugen, die einander ablösen müssen: die Gemeinde muß ständig unter der Leitung eines Zeugen stehen, aber während der Vorläufer Jesu (nach Joh.) noch eine Zeitlang mit Jesus zusammen wirken konnte, kann der Paraklet erst erscheinen, wenn Jesus verschwunden ist.

Es schimmert hier etwas durch von der Folge zweier Reiche oder zweier Zeitalter: das Reich des Christus geht zu Ende, damit das Reich des Parakleten kommen kann[1]. Dabei ist vorausgesetzt, daß das Kommen des Geistes ein heißer Wunsch der Gemeinde ist.

Kurz und bündig belehrt uns V. 8 über die Funktion des Parakleten. War sie im dritten Spruch als ein „Zeugen" bebezeichnet (also Apologie und etwa noch Missionspropaganda), so ist es hier ein „Überführen": der Paraklet führt der Welt gegenüber die Rolle eines Kategor (Apok. 12, 10) oder „Satan" (Job 1 Sach. 3, 1 ff.). Er wird zum Strafprediger: die drei Begriffe ἁμαρτία, δικαιοσύνη und κρίσις sind die Grundmotive

[1] Oder sollte auch ein Motiv der himmlischen Ökonomie dahinterstehen: daß von den zwei himmlischen Personen je nur eine im Himmel entbehrlich ist?

der prophetischen und apostolischen Strafpredigt[1]. Dann hat aber die etwas dunkle und gekünstelte christliche Auslegung in V. 9—11 als sekundär zu gelten; d. h. der Kern des Spruchs ist ein Logion V. 8, dem der Evangelist eine auf seinen Christus und auf die Situation der Abschiedsreden bezügliche Deutung gegeben hat. Der Unglaube der Juden, Jesu Gehen zum Vater und das Gericht über den Herrscher dieser Welt sind drei bedeutsame Themen der Abschiedsreden und des 4. Evangelisten überhaupt, zugleich auch drei wichtige Themen der johanneisch-altchristlichen Theologie. Johannes will also sagen, daß die Deutung der fundamentalen Punkte der Geschichte Jesu im Licht des christlichen Glaubens Inhalt seines an die Gläubigen wie an die Ungläubigen gerichteten Christuszeugnisses ist, wie überhaupt die ganze Apologetik, Theologie und Polemik der apostolischen Gemeinde vom Parakleten eingegeben ist und dessen strafendes und rechtfertigendes Zeugnis darstellt[2].

Was im *fünften* Spruch über die Aufgabe des Parakleten gesagt wird, führt uns zum zweiten Spruch zurück. Sehr kühn wird erklärt, daß der Geist der Vollender der Verkündigung Jesu ist, d. h. während Jesus nur die kleinen Mysterien gelehrt hat, weiht er in die großen ein; während Jesus Elementarlehrer war für die νήπιοι, kann der Geist die Jünger als τέλειοι belehren. Auch dies kann man auf das Evangelium des Johannes beziehen: es ist das vom Parakleten inspirierte Evangelium der Vollkommenen, die das Wesen des Unmündigen abgetan haben (1. Kor. 13, 11; 3, 1 ff.; Hebr. 5, 11 ff.).

---

[1] Vgl. von neutest. Zeugen: Johannes der Täufer, für Jesus etwa die Bergpredigt, für Paulus die Sprüche I Cor. 6, 9 f., Gal. 6, 7 f., und vor allem Act. 24, 25, weiter die Didache (c. 1—4 = δικαιοσύνη, c. 5 = ἁμαρτία, c. 16 = κρίσις). S. noch SPITTA S. 319 f.

[2] Für das Nähere vgl. die Kommentare und für δικ. speziell W. HATCH, The meaning of John. XVI 8—11 (Harvard theol. rev. 1921 S. 103—105). Die künstlichste Deutung ist entschieden die von δικαιοσύνη. Sollte hier nicht der Text verdorben sein? Daß Jesus zum Vater geht und die Jünger ihn nicht mehr sehen, ist die Situation der Abschiedsreden und der Anlaß der Parakletverheißung, aber nicht der Erweis seiner δικαιοσύνη. Ich wage die Vermutung, daß das Sätzchen von anderswoher hier eingedrungen ist und die ursprüngliche Deutung von δικ. verdrängt hat.

Die nun folgende Erläuterung (V. 13 b—15) klingt wie eine Berichtigung des kühnen Gedankens, der den Geist über Jesus zu stellen scheint (ein Eindruck, den man auch 14, 16 bekommt, wo er aber nicht verwischt wird): der Geist ist kein selbständiger, etwa gar Jesu überlegener Zeuge, sondern völlig abhängig von Jesus. Des näheren wird er als ein Prophet oder Gesandter gekennzeichnet (wie Jesus vgl. 14, 10), der nichts anderes ist als der Mund und das Organ seines Senders. Es liegt dieselbe Tendenz der Herabsetzung vor, wie in gewissen Täuferworten des Johannes, vgl. bes. 1, 23; 3, 27 f. Sein Zeugnis ist ihm von Jesus gegeben, der also durch das Organ des Parakleten sein eigenes Zeugnis selbst vollendet. Daß er es nicht auf Erden getan, lag somit nicht an ihm, sondern an dem noch unreifen Entwicklungsstadium der Jünger (vgl. 1. Kor. 3, 1 ff.).

Schließlich wird hier auch noch der Inhalt seines Zeugnisses angegeben; es ist Apokalyptik (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν) und Verherrlichung Jesu (ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει) [1]. Daß der Geist die kommenden Dinge verkündet, ist eine vorjohanneische Vorstellung: im Prophetismus und in der Apokalyptik findet sie ihre Realisierung; im Neuen Testament ist die Apokalypse Johannes die lebendigste Illustration. Im 4. Evangelium treten die ἐρχόμενα wenig hervor. Auch dies Motiv wird der 4. Evangelist nicht erfunden haben, wohl kann er es auf Weissagungen wie 14, 1 ff., 15, 18—16, 4 bezogen haben [2]. Dagegen ist das zweite Thema spezifisch johanneisch. Die Verherrlichung Jesu ist eines der tragenden Motive des 4. Evangeliums. Der Evangelist will hier andeuten, daß sein Evangelium, weil in ihm Jesus verherrlicht wird, vom Geiste eingegeben ist [3].

Die Analyse hat uns gelehrt, daß die fünf Sprüche zusammengehören, daß sie im Rahmen der Abschiedsreden zwar sekundär sind, daß der Evangelist sie indes in formaler Hinsicht gut

[1] Vgl. WELLHAUSEN S. 72.

[2] H. H. WENDT, Das Johannesevangelium 1900 S. 151 f., Die Schichten im 4. Evgl. 1911, S. 80 hält die Wendung für einen Zusatz. Sie ist in der Tat in den Sprüchen isoliert, und der Rhythmus ist reiner, wenn man die Zeile streicht. Der Evangelist, der die Deutung des Parakleten auf den Geist vollzog, kann sie aber nicht hinzugesetzt haben, eher ein nach dem Evangelisten kommender Glossator.

[3] S. m. Schrift: Joh. u. d. Synopt. S. 147 f.

eingearbeitet hat. Nur insofern ist die Einfügung nicht durchgeführt, als kein Versuch gemacht ist, die den Sprüchen zugrunde liegende Idee, daß der Paraklet den abwesenden und abwesend bleibenden Jesus vertritt, mit der dem Grundentwurfe wesentlichen Verheißung der eschatologischen oder mystischen Parusie Jesu auszugleichen. Die paulinische Idee, daß Christus der Geist ist und daß er im Geiste kommt, ist dem Johannes fremd [1]. Die Vorstellung vom Kommen des Geistes ist eben ausschließlich in diesen fünf Sprüchen niedergelegt, die Johannes nachträglich und nur äußerlich seinem Evangelium einverleibt hat [2].

Die Idee selbst hat Johannes nicht selber geschaffen, sondern übernommen, aber er hat ihr seine Interpretation beigegeben. Mit einiger Sicherheit kann man beim dritten, fünften und vierten Spruche Kern und Deutung unterscheiden (vgl. 14, 26; 16, 8; 16, 13 a einerseits, 15, 27; 16, 9—11; 16, 13 b—15 andererseits). Wahrscheinlich gehört auch die Kombinierung des Parakleten mit dem Pneuma mit zur Interpretation. Ein reiner Parakletspruch ist der vierte Spruch. Sehr leicht läßt sich auch im fünften Spruch τὸ πν. τῆς ἀληθ. ausscheiden (vgl. ἐκεῖνος V. 14) [3]. Danach könnte man auch im zweiten und dritten Spruch die etwas längere Wendung über den „Geist" für sekun-

[1] Dies gegen Heitmüller (Schr. d. N. T. IV[3]) S. 151 f., geg. P. Corssen, Die Abschiedsreden Jesu im 4. Evangelium, Z. f. neut. Wiss. 1907, S. 131 f., 135; H. J. Holtzmann, Neut. Th. [2] II 515 f.; P. Feine, Theol. d. N. T. [3] S. 462. Richtige Unterscheidung s. bei B. Weiss, Joh. (Meyer) 1902, S. 409.

[2] Wellhausen hält die Parakletverheißungen für ursprünglich und die Parusieverheißungen für sekundär (S. 65 ff.); so soll 14, 16 an 14, 1—4 anschließen: aber eine Parusie ist ja auch in 14, 3 gelehrt und zwar in einer Fassung, die die Sendung eines Stellvertreters überflüssig macht. Richtig bemerkt er im übrigen (S. 67): kaum ist der Paraklet eingeführt, so muß er wieder verschwinden. Er hat nur noch nicht die Erklärung für diesen merkwürdigen Sachverhalt gegeben. Auch bei Schwartz fehlt diese Erkenntnis. Angedeutet hat sie bereits A. Loisy (Quatr. Ev. 1921, 414 ff.); doch ist er der Sache nicht weiter nachgegangen; das gleiche gilt von A. E. Garvie, The beloved disciple. Studies of the fourth gospel 1922, p. 152, der von den vier Stellen über den Geist sagt, sie könnten ursprünglich in einen andern Kontext gehört haben und dann hier eingesetzt sein.

[3] S. Sasse S. 275; Spitta, D. Joh.-Evgl. S. 314 f.

där erklären. Der Rhythmus, der beiden Sprüchen eigen ist, spricht nicht gerade dafür; doch könnte ja durch die Einarbeitung der dem ursprünglichen Spruche eigene Rhythmus etwas verwischt worden sein. Im ersten Spruch ist die Aussage über den Geist nicht als Apposition zum Subjekte eingefügt, sondern als zweite Hälfte des Spruches an das Wort über den Paraklet angeschlossen, und zwar sichtlich als Interpretation des noch unbekannten Titels. Und auf diese Deutung (14, 17) beziehen sich im kanonischen Texte all die weiteren Aussagen über den Paraklet, der der Geist ist, zurück. Die Sprüche gehören organisch zusammen. Alles in allem genommen, hat die Hypothese große Wahrscheinlichkeit, daß unseren fünf Sprüchen *eine in kurze Logien gefaßte „Lehre vom Parakleten"* zugrunde liegt, die der Evangelist übernahm und ausdeutete, indem er einmal den Paraklet mit dem der Gemeinde bekannten Geist identifizierte, sodann sein Zeugnis ganz auf die Person des Abschied nehmenden und abwesenden Christus einstellte. Daß wir die überlieferten Logien nicht mehr bis auf den Wortlaut rekonstruieren können, spricht nicht gegen unsere Hypothese [1].

Wenn wir somit überlieferte Sprüche und johanneische Bearbeitung unterscheiden, fassen wir doch alle fünf Sprüche sowohl in ihrer vermutlichen Urgestalt wie in ihrer Bearbeitung als Einheit. Die Hypothese Sasses, daß die Stellen im zweiten Gesprächsgange (Kap. 15 f.) einen anderen, primitiveren Charakter tragen, als die des ersten, hat sich uns nicht bestätigt. Insbesondere kann ich zwischen dem zweiten und fünften Spruch keinen tiefgehenden Unterschied erblicken (vgl. Sasse S. 275 f.).

3.

Schließlich ist noch die wichtige Frage nach *Bedeutung* und *Herkunft der Parakletfigur* in unseren Sprüchen zu stellen [2].

Der Paraklet hat nach Johannes eine doppelte Funktion, den Jüngern gegenüber soll er Lehrer sein, Erinnerer an die

[1] Ich würde die Interpolationen ähnlich ausscheiden wie Delafosse (s. o. S. 110), nur schreibe ich sie in der Hauptsache dem Evangelisten zu, und nicht dem späteren Redaktor.

[2] S. darüber zuletzt Sasse S. 274 f., 276 f.; weiter Spitta S. 315, 319 f.; W. Bauer[2] S. 177, 181, 191 ff.; Wellhausen, Evgl. Joh. S. 66; A. Jülicher, Art. Paraclete Encycl. Bibl. III 3567 ff.

Lehre Jesu, Fortsetzer und Vollender seiner Offenbarungstätigkeit, Verkünder der Zukunft und Enthüller der Herrlichkeit Jesu, schließlich ständiger Begleiter und Beschirmer [1]; der Welt gegenüber Zeuge für die Sache Jesu und prophetischer Anwalt, der die Wahrheit über Jesus und über seinen Widersacher, den Fürsten dieser Welt, enthüllt und die Ungläubigen ihres Irrtums zeiht [2]. Ist diese ganze Funktionenreihe aus dem Begriff des Parakleten abzuleiten, oder hat die Deutung auf den Geist einige neue Prädikate hinzugefügt?

Es fragt sich zunächst, wie weit diese Funktionen aus dem Titel „Paraklet" abgeleitet werden können. Keines Beweises bedarf es mehr, daß der Paraklet (פַּרְקְלִיט) seiner ursprünglichen Bedeutung nach der *Fürsprecher* ist, der vor dem (menschlichen wie göttlichen) Gericht dem Ankläger (κατήγορος סָנֵיגוֹר) entgegentritt und die Freisprache des Verklagten erwirkt [3]. So wird dem Satan schon in der jüdischen Spekulation ein Engel gegenübergestellt, auf dessen Wort hin Gott dem Menschen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erweist [4]. Der Paraklet in

[1] So im zweiten, fünften und ersten Spruch.

[2] So im dritten und vierten Spruch.

[3] S. jetzt vor allem Billerbeck, Komm. zum Neuen Testament II 560 ff.; Cremer-Kögel, Wörterb. d. neut. Gräzit [11] 571 ff. Weiter Th. Zahn, D. Evgl. d. Joh. zu 14, 16.

[4] Grundstelle ist Hiob 33, 23; das dort gebrauchte dunkle Wort מְלִיץ gibt der Targum mit פַּרְקְלִיט wieder; bei den Rabbinen wird daneben häufiger das synonyme סָנֵיגוֹר (συνήγορος) gebraucht; der griech. Test. d. Patr. übersetzen es mit μεσίτης Test Dan 6_2 (die Tätigkeit παραιτεῖσθαι). S. Billerb. a. a. O. Bei Philo, Vita Mos. II 134 p. 155 M. ist π. der Sohn Gottes, d. i. der Kosmos, den der Hohepriester, wenn er Gott naht, als seinen Parakleten mitnimmt (s. J. Grill, Untersuch. über die Entstehung d. 4. Evgls. I 133 ff.; II 331 ff.); in de spec. leg. 237 p. 247 wird als Paraklet, den man zuzieht, wenn man im Tempel um Vergebung der Sünden bittet, ὁ κατὰ ψυχὴν ἔλεγχος bezeichnet, d. i. das Gewissen (vgl. ἐλέγξει Joh. 16, 8); vgl. noch die drei παράκλητοι in de execr. 166 p. 436. Als Synonym gebraucht Philo noch das Wort παραιτητής, s. de mut. nom. 129 und de spec. leg. II 25. Nach Schwartz (a. a. O. 186 f.) hat dies alles mit dem Parakleten der Christen nur das Wort gemein: wir werden sehen, wie weit dies Urteil recht hat, für I Joh. 2, 1 gilt es jedenfalls nicht. S. noch F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. 1926, 497 ff.

diesem Sinn übt seine Tätigkeit im Himmel vor dem göttlichen Richterstuhl aus.

Der eigentliche christliche Träger dieser Rolle des Parakleten ist Jesus Christus selbst. So wird er aber nur 1. Joh. 2, 1 ausdrücklich genannt. Ohne daß der Name παρ. gebraucht wird, erscheint Jesus (der Menschensohn) als Fürsprecher in dem synoptischen Logion Matth. 10, 32 = Lk. 12, 8, in der dazugehörigen Antithese Matth. 10, 33, Lk. 12, 9 = Mk. 8, 38, Lk. 9, 26 freilich gleichzeitig auch als Kategoros (vgl. auch die Parabel Lk. 13, 6—9); noch deutlicher tritt die Vorstellung bei Paulus Röm. 8, 34 heraus (ähnlich auch im Hebr. 2, 17 f., 4, 14—16; 9, 24).

Das eigentümliche unserer Sprüche ist sonach dies, daß hier eine andere Person als Paraklet hervortritt, und daß Jesus durch sie in dieser Hinsicht geradezu in den Schatten gestellt wird: freilich, nur den Namen Paraklet hat sie mit ihm gemein. Als Fürsprecher (intercessor) für die Jünger auf Erden wird der Paraklet in Johannes keineswegs gezeichnet. Die eigentliche Idee eines Fürsprechers, der Anklagen abweist, Fürsprache erwirkt, schimmert nur im dritten und vierten Spruch hindurch, insofern das Zeugnis und die Strafrede des Parakleten auch das Verherrlichen Jesu, die Rechtfertigung Jesu bezwecken. Er ist also weniger „der Anwalt der Jünger in ihrem Streit mit der Welt“[1], als vielmehr der Anwalt Jesu, Jesu Verteidiger, oder Vertreter des abwesenden Jesus vor dem Tribunal der Welt[2]. Betont wird indes auch dies Moment nicht, vielmehr die Kehrseite des Verkündigens, die Anklage, die Überführung, das stichhaltige Zeugnis wider den Feind; der Fürsprecher ist also vielmehr Ankläger. Das ist eine Art Dialektik des Begriffs, aber der Ausgangspunkt ist hier noch deutlich zu erkennen[3].

[1] So SCHLATTER, Die Geschichte des Christus 1920 S. 460.

[2] Vgl. Bion bei Diog. Laert. IV 50 τὸ ἱκανόν σοι ποιήσω, φησίν, ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς, καὶ αὐτὸς μὴ ἔλθῃς: der Paraklet ist hier *Verkündiger* und *Vertreter* des (abwesenden) Bittstellers. Sollte etwa auch die Nuance des „Vertreters“ in die johann. Parakletsprüche hineinspielen?

[3] Daß das ἐλέγχειν Funktion des Parakleten ist, lehrt die oben angeführte Stelle aus Philo (sp. leg. I 237).

Der Paraklet ist hier also allgemeiner als *Zeuge* zu nehmen: *Zeuge* vor der Welt, Zeuge für Jesus, indirekt auch für die Jünger, Zeuge gegen die Welt (Mal. 3, 5). Eine andere Begriffsentfaltung liegt im ersten Spruch vor, wo der Paraklet als ständiger Begleiter, also als *Helfer* und *Beistand*, als Patron und Protektor beschrieben wird. Für diesen Sprachgebrauch kann man sich vielleicht auf Did. 5, 2 πλουσίων παράκλητοι berufen. Das spezielle παραιτεῖσθαι und ἐντυγχάνειν kann da natürlich mit eingeschlossen sein.

Sehr weit entfernt sich dagegen der Paraklet des zweiten und fünften Spruches von seiner ursprünglichen Funktion. Er hat es nicht mit dem Heil und dem Schutz der einzelnen zu tun, sondern mit der großen Hauptsache, der Lehroffenbarung Jesu: Lehre, Erhaltung und Vollendung der geschichtlichen Offenbarung Jesu ist seine Aufgabe. Eine bestimmte Botschaft hat er auszurichten. Er ist Träger einer bereits vorhandenen Tradition und Träger einer sie ergänzenden und vollendenden neuen Offenbarung, er ist διδάσκαλος und προφήτης, Traditionsgelehrter und Prophet in einer Person (vgl. den Schriftgelehrten Matth. 13, 52).

Nun kann man gewiß auch dieses Amt mit dem Geschäft des „Zeugen" verbinden. Das Zeugnis des Parakleten in der Gemeinde, die Rechtfertigung Jesu, die Widerlegung der Feinde wächst sich dann mehr und mehr zu einer umfassenden Reproduktion der Lehre des Dahingegangenen und schließlich zur inspirierten Ergänzung dieser Lehre aus. Doch läßt sich diese Funktion auch noch direkt aus dem Begriff des Parakleten ableiten, nämlich aus der Bedeutung *Ratgeber*, die für παράκλητος sicher gelegentlich vorkommt [1]. Die Situation der Jünger läßt sich mit der eines jungen Königs vergleichen, dem nach des Vaters Tode ein Diener des Vaters als Ratgeber zur Seite steht (vgl. 2. Kön. 12, 6ff.). Dieser Ratgeber „erinnert" an die Worte und

[1] So Philo de opif. mundi 23 p. 5 M. οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ — τίς γὰρ ἦν ἕτερος; — μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν . . φύσιν . . . Die Stelle kann Reminiszenz an Jes. 40, 13 (= Rom 11, 34) sein; dann ist π. = σύμβουλος, also instructor, adviser (JÜLICHER). Anders BÜCHSEL a. a. O. 498f.

Taten des Vaters, er ersetzt und vollendet den Unterricht des Vaters, der als der eigentliche Lehrmeister zu gelten hat (Matth. 11, 27 a) [1].

Dann ist die Bedeutung des Parakleten in unseren Sprüchen nach drei Seiten hin entfaltet: 1. rechtfertigender und strafender Zeuge, 2. Helfer und Beistand, 3. Ratgeber und Lehrmeister. Das Bild des fürsprechenden Engels oder fürsprechenden Christus ist ganz zurückgetreten; wir haben mehr die Anschauung von einem *Propheten*, der nach dem Hingang des Erzpropheten diesen vertritt und nun als Zeuge, Helfer, Ratgeber, Lehrer der verwaisten Gemeinde zur Seite steht. So war Josua der „Paraklet" des Volkes Israel als Nachfolger Moses (vgl. Dt. 18, 15 = Act. 7, 37), Elisa der Paraklet als Nachfolger des Elias (vgl. 2. Kön. 2, 1 ff.), oder (wenn wir vom Begriff der Nachfolge absehen) Nathan der Paraklet Davids. Kurz gesagt, mit dem Parakleten in Johannes ist eigentlich die Figur eines zeugenden, Rat erteilenden, lehrenden und die Zukunft enthüllenden Propheten zusammengeschmolzen.

Spitta hat die interessante Hypothese aufgestellt (Joh.-Evgl. 318 f.), mit dem Parakleten sei ursprünglich der wiederkehrende Prophet *Elias* gemeint: auch Elias erscheint gelegentlich in der Rolle eines Fürsprechers der Israeliten; als großer Bußprediger wird ja auch der Paraklet des Johannes gezeichnet; endlich wird von Elias auch die Erklärung der Thorah und die Lösung aller ungelösten Gesetzesfragen erwartet. Freilich, der Elias der biblisch-jüdischen Apokalyptik ist nur der Vorläufer Jahwes oder des Messias, nicht Nachfolger und Vollender der Messiasoffenbarung. Wir können gleichwohl sagen, daß der Paraklet des Johannes wichtige Berührungen mit dem Elias redidivus hat.

Auch mit dem *Täufer*, diesem Elias des Neuen Testaments, läßt sich der Paraklet vergleichen. Er ist Zeuge für Jesus, belehrt die Jünger über ihn und ist, wenigstens in der Synopse, auch Straf- und Bußprediger. Der Paraklet ist also in jedem Falle ein Gegenstück zu Johannes. Jesus hat im 4. Evangelium

[1] Vielleicht hängt diese Erweiterung des Begriffs παράκλητος auch mit dem Sprachgebrauch von παρακαλεῖν zusammen, das in der christlichen Terminologie alle Formen von Vermahnung, Ermunterung und Unterweisung umfaßt.

einen Vorläufer und einen Nachfolger: beide haben für ihn Zeugnis abzulegen. Anders ausgedrückt: auf der Kontinuität dreier gottgesandter Zeugen beruht nach Johannes das Evangelium [1].

Ich möchte jedoch noch auf eine andere dem Parakleten verwandte Figur aus der altchristlichen Literatur verweisen: den *Hirten des Hermas*. Wie Johannes die Sendung des Parakleten verheißt, so beschreibt Hermas die Geschichte einer ganz ähnlichen Mission. Der „Hirte" ist vom hochheiligen Engel (Michael-Christus) gesandt, um von nun an bis zum Ende bei Hermas zu wohnen, Vis. V 2 (vgl. Joh. 14, 16), er hat über der Buße zu wachen (Sim. X 1, 3): so ist das ἐλέγχειν περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως auch seine Aufgabe, er ist der ποιμὴν τιμωρητής (Sim. VII 1); er gibt Gebote und Parabeln und leitet so als Interpret in alle Wahrheit, tritt also auch als prophetischer Lehrer auf; insbesondere legt auch er in einigen seiner Parabeln Zeugnis ab über den „Sohn" (Sim. V) wie über die Machtlosigkeit des Teufels (Mand. XII 6). In der Parabel vom Turmbau greift er auch handelnd ein, er arbeitet mit am Bau der Kirche, im Auftrag des Herrn und um seine Wiederkunft vorzubereiten (Sim. IX 5 ff.); ihm ist somit für die Zeit der Abwesenheit des Herrn die Sorge um die Gemeinde auf Erden anvertraut. Er ist also Bußengel, Strafprophet, Erzieher und Berater, Lehrer und Interpret, Schutzengel und Seelsorger, Kirchenbauer und Kirchenleiter in einer Person [2]. So vereinigt er in sich verschiedene Züge des Parakleten bei Johannes; auch die ganz spezielle Funktion des Fürsprechers (und Anklägers) bei Gott klingt gelegentlich an (Sim. X 1, 2 ff.). [3] „Paraklet" wäre ein zutreffender Titel auch für den Bußengel.

Hiermit ist nicht gesagt, daß der johanneische Paraklet auf das Urbild des „Hirten" zurückgehe, oder daß Hermas die Er-

[1] Unwillkürlich denkt man an die Zeugendreiheit: Wasser, Blut und Geist (= Täufer, Jesus, Paraklet) I. Joh. 5, 6 f.; so kann sie aber da nicht gemeint sein, da Wasser *und* Blut mit der Erscheinung Jesu verbunden werden.

[2] S. den Exkurs von DIBELIUS, D. Hirt d. Hermas 1923 (Ergänzbd. zu LIETZMANNS Handb. z. Neuen Testament IV) S. 494 ff., der indes, wie oben angedeutet, noch nicht erschöpfend ist.

[3] Vgl. bes. Sim. X 2, 2 bene enim de te hic apud me existimavit und (ut) et hic apud me de his bene interpretetur et ego apud dominum.

füllung der johanneischen Weissagung vom Paraklet beschrieben habe oder in seiner Zeichnung des Hirten (auch) vom johanneischen Parakleten beeinflußt sei. Letzteres ist ganz unwahrscheinlich [1]. Ersteres ist natürlich nicht unmöglich. Richtiger ist es, nur eben festzustellen, daß auch der „Hirt" sich mit dem Parakleten berührt, und daß der Paraklet wie im Fürsprecherengel, im Elias und im Täufer, so auch im Bußengel und Hirten des Hermas einen Berufsgenossen, ja fast einen Doppelgänger hat [2].

Einen Doppelgänger hat er auch im *Messias*; besser, er selbst hat auch etwas an sich vom Doppelgänger des Christus oder Jesu Christi an sich. Er ist ein „Gesandter" wie Jesus; er zeugt und lehrt wie Jesus; er ist sein Nachfolger (14, 16), sein Zeugnis handelt vom Sohne Gottes, wie das Jesu, er ist Paraklet, Fürsprecher einerseits, Strafprediger, Ankläger andererseits wie Jesus [3]; er erläutert die noch nicht geklärten Fragen, wie der Messias der Samariter (Joh. 4, 25); er ist bis in Ewigkeit bei den Jüngern wie der verherrlichte Christus (Matth. 28, 20). In einer jüdischen Schrift würde der Paraklet (wie der Elias redidivus, der die Parusie Jahwes selbst vorbereitet) eine Ersatzfigur für den Messias sein. Im Evangelium mußte seine Sendung der des Christus untergeordnet werden; nur im fünften Spruch blitzt ein Gedanke auf, der ihm eine gewisse Überlegenheit gibt; er erhält aber sofort die nötige Einschränkung.

Diese Doppelgängerschaft des Parakleten erhellt auch direkt aus Johannes, nicht nur aus der Wendung vom ἄλλος παράκλητος 14, 16, auch aus dem Vergleich mit der fürbittenden Funktion Jesu im Himmel 16, 26, sowie aus 1. Joh. 2, 1 (Jesus Paraklet der Gemeinde bei dem Vater). Nach Johannes (Evgl. und 1. Joh.) hat die Gemeinde *zwei Fürsprecher, einen im Himmel und einen auf Erden*, den friend at court, der am Hofe weilt und am Hofe für

[1] S. Th. Zahn, D. Hirt d. Hermas 1868, 465 ff. C. Taylor, The witness of Hermas to the four gospels 1892. Allerdings verwendet Hermas, Mand. III 4 den Begriff des πνεῦμα τῆς ἀληθείας, doch hat der Zusammenhang mit den Parakletsprüchen nichts zu tun; vgl. noch Mand. XI 5 ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ πάντα mit Joh. 16, 13: auch da ist die Anschauung eine total andere.

[2] Auch wenn Jesus nach Joh. 14, 16 (s. o. S. 114) auf Erden der Paraklet der Jünger gewesen ist, läßt sich das gut mit dem Hirten vergleichen.

[3] Zum ἐλέγχειν des Messias vgl. Ps. Sal. 17, 27.

seine Schutzbefohlenen eintritt, und den friend from court, der vom Hofe abgesandt und in der Welt als Mittler, Mahner, Lehrer, Botschafter auftritt. Merkwürdig ist es (mit Bacon) zu konstatieren, daß sowohl Synopse als Paulus eine gleiche Zweiheit von Fürsprechern kennen: in Q den Fürsprecher — Menschensohn beim göttlichen Gericht (s. o.) und den Geist als Fürsprecher auf Erden (vgl. u.), bei Paulus den Christus zur Rechten Gottes und den Geist, der in unseren Gebeten für uns eintritt (Röm. 8, 34; 8, 26f.)[1]. Die Anwendung der Gedanken variiert, und die Verbindung beider Funktionen ist lose, aber Analogien liegen doch vor.

Der 4. Evangelist hat seine Leser nicht im Zweifel darüber gelassen, wen sie unter dem (anderen) Parakleten zu verstehen haben: den heiligen *Geist*. Wie man auch über die Integrität der Parakletsprüche denken mag, sicher ist (und hierin stimme ich mit Delafosse und Sasse überein), daß der Geist und der Paraklet ursprünglich zwei sehr verschiedene Figuren sind. Der Geist ist seinem Wesen nach Kraft, ein unfaßliches Wesen, das plötzlich in den Menschen eingeht, ihm Impulse und Erkenntnisse eingibt, die ihn über seine menschliche Existenz hinausheben. Der Paraklet ist eine konkrete himmlische Person, eine Art Engel, und wenn er auf Erden erscheint, tritt er auf als ein Abgesandter Gottes, als Engel in Menschengestalt oder als ein Prophet, ein von Gott gesandter Lehrer (3, 2), dem inkarnierten Logos untergeordnet, aber ihm doch vergleichbar (so namentlich im vierten, fünften und zweiten Spruch). Mehr können wir über seine ursprüngliche vorjohanneische Bedeutung nicht sagen.

Die Hypothese von H. Sasse, im ältesten Entwurf der Abschiedsreden (s. 15, 16) habe der Evangelist mit dem Parakleten *sich selbst*, mit dessen Botschaft *sein eigenes Evangelium* gemeint (S. 274 ff.), erst ein Späterer habe die Verbindung des Parakleten mit dem Geist vollzogen (so in Kap. 14) und sie dann auch in den älteren Text hinein interpoliert (16, 13), geht zwar, wie wir sahen, von richtigen Beobachtungen aus. Man kann den vierten und fünften Spruch in der Tat *auch* auf den vierten Evangelisten und seine Botschaft beziehen, aber

[1] Beide Male gebraucht P. das technische Wort ἐντυγχάνει. Der Paraklet, den nach Philo der Hohepriester mit sich nimmt (s. o. S. 121, 4), ist der friend at court.

diese Beziehung kann nicht ausschließlich gemeint sein. Die drei (16, 9—11) genannten Punkte treten in Johannes doch nicht mit gleicher Wucht und Deutlichkeit hervor, am wenigstens der dritte, und auch die Verkündigung des Zukünftigen (16, 13) ist kein wesentliches Moment in Johannes. SASSE hilft sich hier damit, daß die Wendung auf die Apokalypse Johannes hindeute, „die doch wohl in irgendeinem Zusammenhang mit dem Evangelium stehe" (S. 274). Wer diesen „Zusammenhang" (auch nach LOHMEYERS schönem Kommentar) sehr lose sieht, wird von dieser Erklärung nicht befriedigt [1]. Wir lassen also diese Hypothese fallen. Der Evangelist hat die Deutung des Parakleten auf den Geist gewiß schon selbst vollzogen. Dann zeigt die Formulierung im vierten und fünften Spruch nur, daß er *auch* sein Evangelium als eine Kundgebung des Parakletengeistes betrachtet und sich selbst als einen Träger der Parakletenbotschaft gefühlt hat. Er deutet hier etwas an von dem Ursprung und von der Tendenz seiner in dem Evangelium niedergelegten Zeugenschaft, von der Vollmacht, die der Nichtapostel erhalten hatte, um ein, um *das* Evangelium zu schreiben, das die große Abrechnung mit den Ungläubigen und die Verherrlichung Jesu in seiner irdischen Erscheinung vollziehen sollte (s. mein Buch: Joh. u. d. Syn. 148 f.).

Selbstverständlich muß ich auch die kühne Beziehung des Parakleten auf Marcion abweisen (DELAFOSSE a. a. O.). Gegen sie spricht schon die Unmöglichkeit, das 4. Evangelium aus marcionitischen Kreisen herzuleiten [2]. Wohl sind, wie DELAFOSSE richtig gesehen hat, die Parakletsprüche (abgesehen von ihrer Deutung auf den heiligen Geist) so konkret gefaßt, daß Marcioniten an ihren großen Interpreten Marcion hätten denken können, Montanisten an den Prophet Montanus denken konnten. Der Schöpfer der Sprüche hat sicher noch keine bestimmte Person im Auge gehabt; er hat nur die allgemeine Kategorie der Erscheinung in Worte gefaßt.

[1] Die Beziehung auf die Apok. wäre m. E. nur möglich, wenn die Zeile (mit Wendt) einem *Glossator* zugeschrieben wird, von dem man annehmen könnte, daß er die Apok. kannte und überhaupt in der Apokalyptik lebte.

[2] S. dagegen m. Schrift: Joh. u. d. Synopt. 172 ff.

Die vom Evangelisten in die Sprüche eingetragene Deutung des Parakleten auf den Geist hat, wie bereits gesagt, in der synoptischen Logienüberlieferung wie bei Paulus ihre Analogie. Wenn nach Mk. 13, 11 Par. der Geist für die Jünger vor Gericht reden soll, so kann das auch als Zeugnis des „Fürsprechers" angesehen werden. Am nächsten berührt sich der dritte Paraklet-spruch mit diesem synoptischen Logion; an die Lukanische Fassung (Lk. 12, 12 τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν) erinnert speziell der zweite Spruch (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα). Der fünfte Spruch gibt näher den Inhalt des in dem Logion gemeinten Zeugnisses an. Die Parakletsprüche sind Varianten des synoptischen Logions, und Johannes ist sicher auch von ihm inspiriert.

Auch Paulus kennt aus eigener Erfahrung den Geist als Fürsprecher (Röm. 8, 26 f.); aber diese spezielle Auswirkung in unseren Gebetsleben ist dem Johannes unbekannt (Johannes kennt als Hilfe für unser Gebet nur den Namen Jesu). Vielleicht hat Paulus die eigentliche Bedeutung des Fürsprecherwesens viel deutlicher empfunden als Johannes. Ein Unterschied ist auch der, daß bei Paulus der Geist, ganz wie der Engel-Paraklet der Juden, sein Fürsprecheramt *vor Gott* führt, während Johannes vorwiegend an das Auftreten des Zeugen in der Welt denkt. Daß Johannes in den Parakletsprüchen an Paulus beeinflußt sei[1], ist nicht nachzuweisen[2].

Die Gleichsetzung des Paraklet mit dem Geist erscheint für Johannes sehr naheliegend. Nicht nur das Fürsprecheramt kommt dem Geiste zu, auch das Zeugenamt, und das Amt des Lehrers und Ratgebers. Wenn der Paraklet in unserer Schrift wie ein Prophet gezeichnet ist, so ist ja der Prophet der Träger des Geistes. In Stellen wie Jes. 11, 2; Hagg. 2, 5; Ps. 143, 10 ist der Geist geradezu als Paraklet beschrieben[3]. Ein Zug in

[1] So z. B. C. Clemen, D. Entsteh. d. Joh.-Evg. 1912, S. 256.

[2] Man darf den paulinischen Einfluß in Joh. überhaupt nicht so hoch einschätzen, wie es vielfach geschieht oder geschah.

[3] Vgl. P. Volz, Der Geist Gottes 1910. Nach Billerbeck II 562 wird auch im Talmud einmal (Lev. R 6) der h. Geist als „Verteidiger" geschildert. Das πνεῦμα τῆς ἀληθείας als richtende Macht (16, 8 ff.) kommt auch Test. Juda 20, 5 vor.

den johannischen Parakletsprüchen ist wohl ausschließlich durch die Tradition vom Geist bestimmt, seine Unerkennbarkeit 14, 17; dies Motiv kann dann auch erst mit der Deutung auf den Geist hinzugebracht sein. Die ausdrückliche Gleichsetzung mit dem Geist wird nicht ursprünglich sein. Aber schon seinem Ursprung nach ist der Paraklet doch eine mit dem Geist verwandte Person. In der vollen Entfaltung seines Wesens steht er dem Geiste näher als dem Fürsprecherengel.

Die Anschauung vom Geist-Paraklet, der nach dem Hingehen Jesu als ein neuer, zweiter oder dritter Gesandter vom Himmel her erscheinen soll, ist in Johannes ganz ausschließlich in den Parakletsprüchen zum Ausdruck gekommen. Eine Anspielung findet sich höchstens in der Exegese, die 7, 39 zu dem Logion 7, 37 f. gegeben wird; doch ist das, was da gemeint ist, die Verrichtung von pneumatischen Taten, in keinem der Sprüche hervorgehoben. Völlig fremd steht die Erzählung von der Einblasung des Geistes durch den auferstandenen Christus (20, 22 f.) den Parakletverheissungen gegenüber. Der Paraklet wird vom Himmel her vom Vater gesandt unter Mitwirkung Jesu; von der Vollmacht, um Sünden zu vergeben, ist in den Sprüchen nirgends die Rede. Ebensowenig kennen die Sprüche die Bindung des Geistes an das Sakrament der Taufe (3, 5), und unvereinbar ist mit ihnen die in der Tauflüberlieferung (1, 33) vorausgesetzte Beziehung zwischen dem Geist und Jesus: Da ist nach alter adoptianischer Vorstellung der Geist die Ausrüstung, die Jesus für seine irdische Wirksamkeit erhalten hat, und das „Taufen mit Geist" eine Tätigkeit, die schon der geschichtliche Jesus ausübt: der Geist ist also schon mit Jesus gekommen (vgl. auch 3, 34)[1].

Auch in der *Johannesepistel* fehlen die charakteristischen Parakletmotive. Daß die Gemeinde den Geist hat, wird nirgends als Erfüllung der Weissagung Jesu bezeichnet. Die Vorstellungen vom Chrisma 2, 20, 27 und vom Geist als dritten Zeugen neben Wasser und Blut 5, 6—8 haben mit dem Parakletgedanken nichts zu tun[2]; nur das Zeugen an sich und die Bezeichnung

[1] S. hierzu H. J. Holtzmann, Neutest. Theol. [2] II 508 ff.
[2] Vgl. o. S. 128, 1.

seines Wesens als ἀλήθεια verbindet den Geist mit dem Parakleten des Evangeliums und vielleicht auch das Bekennen 4, 2. Daß Gott uns von seinem Geist gegeben hat 4, 13; 3, 24, ist höchstens eine ganz vage Anspielung an die Parakletsprüche. Daß I 2,1 Jesus unser Paraklet beim Vater genannt wird, als ob wir keinen anderen hätten, ist gleichfalls bezeichnend[1]. Dieser Tatbestand ist m. E. noch kein Beweis für Herkunft der Epistel von einem anderen Verfasser als dem Evangelisten[2], wohl kennzeichnet auch er die auch für Johannes singuläre Art der „Parakletsprüche".

Von all diesen Konzeptionen unterscheidet sich die Idee der Parakletsprüche vor allem durch die „erstaunliche Lehre"[3], daß die Erscheinung des Geistes als eine (nach dem Verschwinden Jesu mit Mitwirkung des im Himmel weilenden Herrn erfolgende) *Sendung eines neuen Himmelsboten* vorgestellt ist. Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; hatte der Täufer Jesum fragen lassen (Lk. 7, 19; Matth. 11, 2). Nach Johannes hat Jesus wirklich beim Abschied versprochen, daß er den Vater um das Kommen eines ἄλλος παράκλητος bitten werde 14, 16. Das Entscheidende ist also die Erwartung und Sendung eines neuen Helfers vom Himmel her, der die Tätigkeit des früheren Gesandten wieder aufnimmt. Solche aufeinanderfolgenden Sendungen kennt schon die israelitisch-jüdische Prophetengeschichte, zusammengefaßt in dem Weisheitsworte Matth. 23, 34 = Lk. 11, 49, weiter in der (postexistentialen) Parabel vom Weinberg, wo die Gesandtschaften gipfeln in der Sendung des Sohnes. Johannes hat die Sendungen der Propheten geflissentlich ignoriert[4], hat als vorbereitende Sendung nur die des Täufers anerkannt (freilich mit der Bedingung, daß sie ganz im Zeugnis für seinen Christus aufging) und hat nun — das ist das wichtigste —, dem Bedürfnis und der Erfahrung der Zeit entsprechend, auf die Sendung des Sohnes, da sie nun einmal abgelaufen war, eine weitere Sendung folgen lassen, wobei er

[1] Daß Joh. 14, 16 mit dem ἄλλος παρακλ. keineswegs an I. Joh. 2, 1 anknüpft, ist oben gezeigt.

[2] S. hierzu HOLTZMANN, Neut. Theol.[2] II 517 f.

[3] So O. SPENGLER, D. Untergang d. Abendl. II 277.

[4] Vgl. das gnostische Scheltwort 10,8 und mein Buch: Joh. u. d. Synopt. S. 172 ff.

sich mit aller Kraft bemüht, den Gedanken abzuschneiden, daß diese letzte Sendung, wie es eigentlich sein müßte, die höchste und vornehmste sei (s. o. S. 117. 120 f.)[1].

Eine unverkennbare Eigentümlichkeit unserer Parakletsprüche ist sodann noch ihr *trinitarischer* Charakter. Am stärksten ist er im ersten und im dritten Spruch herausgearbeitet. Die Trinität wirkt sich darin aus, daß der Vater zwei Parakleten hat, die er nacheinander zu den Menschen schickt, oder so, daß der Geist von zwei göttlichen Personen, Vater und Sohn, gesandt wird, ersteres der historische, letzteres der postexistentiale Aspekt. Daß der Geist oder „Fürsprecher" integrierendes Glied einer Trinität sei, kann man kaum sagen. Der gegebene Fürsprecher ist vielmehr der Sohn, d. i. der Königssohn, der Kronprinz[2]. Die Trinität entsteht hier vielmehr durch Hinzuziehung eines zweiten Parakleten, und diese ist durch die besonderen Verhältnisse der christlichen Geschichtsoffenbarung veranlaßt. Jesus, der „Sohn", kehrt in den Himmel zurück oder ist im Himmel und kann nicht sobald auf die Erde wiederkommen; da aber die Gemeinde einen Helfer auf Erden nötig hat, muß ein zweiter Repräsentant zu ihr gesandt werden. Die johann. Trinität ist also wesentlich ökonomisch orientiert, und ihre Voraussetzung ist — das ist wichtig — das Zurücktreten des Parusieglaubens und das Fehlen der Erfahrung von einer mystischen Einwohnung Christi selbst. Der Geist muß kommen, weil Christus im Himmel bleibt und auch nicht unsichtbar mystisch zu den Seinen kommt. Daß die Sendung des Geistes seine mystische Parusie sei, ist erst spätere Spekulation, an deren Zustandekommen der vierte Evangelist wohl einigen Anteil hat. Indem er die Verheißung des Parakleten zwischen die Verheißungen der Parusie schob (14, 1 ff., 14, 18 ff., 16, 16 ff.) — beide verhalten sich ursprünglich exklusiv zueinander und heben einander auf —, legte er die Meinung nahe, daß die Parusie in der Sendung des Geistes erfolge[3].

[1] Die Parallelisierung der Sendung des Geistes mit der des Sohnes hat auch Paulus; am deutlichsten findet sie sich Gal. 4, 4—6 ausgedrückt (vgl. das zweimalige ἐξαπέστειλεν).

[2] S. H. Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylon. Gottesvorstellung (1896) S. 9 f.

[3] S. weiteres über die Trinität in meinem Komm. zum 2. Kor.-Brf.

Noch ein letztes Wort über die Herkunft der johanneischen Parakletidee. Geht man von dem Gebrauch des Wortes παράκλητος aus, dann ist die nächstliegende Analogie der fürsprechende Engel des Judentums (s. o. S. 124) und der κόσμος παράκλητος bei Philo (s. o. S. 124, 4). Der Unterschied ist nur der, daß der johanneische Paraklet-Geist nicht im Himmel, sondern auf Erden seines Amtes waltet (friend from court). Das trifft für den Logos Philos zu, der ja gerade hier in unser irdisches Dasein kommt und den Menschen, die der Tugend verwandt sind und zu ihr hinneigen, beisteht und hilft (ἀρήγει καὶ βοηθεῖ de somn. I 86 p. 633 M.)[1]. Philo hat dem Logos (wie dem νοῦς) nicht den Namen Paraklet gegeben, hat ihm aber die Funktionen des Parakleten auf Erden geliehen. Johannes kann seine Idee nicht aus Philo geschöpft haben, doch unterstützen die philonischen Analogien die Vermutung, daß schon im Judentum nicht nur die Idee eines fürsprechenden Engels im Himmel, sondern auch die Vorstellung von einem auf die Erde gesandten und auf der Erde waltenden Parakletengel vorhanden war. Diese Figur kann mit der des Elias redidivus zusammengeflossen sein.

Noch kräftigere Analogien hat W. Bauer aus dem *mandäischen* Schriftentum nachgewiesen[2].

Ich denke da weniger an die Gestalt des Jawar = Helfer, als an die namenlose Gestalt des „großen Helfers", des „Boten", des Gesandten, der aus der Höhe kommt, den das Leben zu dem sterbenden Šum bar Nû (= Sem) gesandt hat, um ihn über die Fragen des Lebens und des Todes zu belehren, um ihm sein Heil zu versichern[3], weiter an Jōkabar-Kušta, den Hibil, der Hüter des Zeitalters, als „Boten", „Helfer" und „Herrscher" über die Männer von erprobter Gerechtigkeit einsetzt[4], endlich an den „hohen Helfer", „Pfleger" und „sanften Beistand", den das große Leben der über die Knechtung durch die Sieben seufzenden Seele sendet[5].

Keineswegs darf man diesen mandäischen Paraklet-Boten mit dem Parakleten der johanneischen Sprüche identifizieren; einige Charistika des letzteren: daß er der zweite Gesandte, der Stell-

1924, S. 429 ff. und in der daselbst verzeichneten Literatur.

[1] Weitere Parallelfunktionen des Logos s. bei Grill a. a. O. I, 135 f. Vgl. noch E. F. Scott, The fourth gospel (1906) 1923, p. 330 f.

[2] Joh.-Ev.[2] S. 179 f.

[3] Das Johannesbuch der Mandäer 1915, S. 60 f., 69 f.

[4] Ginza ... übersetzt u. erklärt von M. Lidzbarski 1925, S. 319 f.

[5] A. a. O. S. 328 f.

vertreter eines ersten Gesandten ist, daß er die Gemeinde in ihrem Zeugnis von dem Hauptgesandten unterstützt, und daß er auch der Welt gegenüber eine Botschaft hat, gehen den mandäischen Boten, soviel ich sehe, ab. Doch bestätigen die mandäischen Zeugnisse unsere Annahme, daß in der Gedankenwelt, in der der Evangelist lebte, auch die Idee oder Erwartung eines neuen Gesandten vorhanden war, der als Paraklet den Gläubigen in ihren besonderen Nöten beistehe. Sie hat in besonderen Parakletsprüchen ihren Niederschlag gefunden, die Johannes auf den Geist bezogen und in seine Abschiedsreden eingearbeitet hat[1].

[1] Die Analogien aus den Gatha's, die GRILL II 331 ff. anführt, haben keine überzeugende Kraft.

Analyse des ersten Johannesbriefes.

Von

Rudolf Bultmann (Marburg).

Meine Vermutung, daß der Johannesevangelist außer anderer Tradition eine Quelle verarbeitet hat, die Offenbarungsreden enthielt, suchte ich durch stilkritische Untersuchungen zu stützen. Diese dehnte ich auf die Johannesbriefe aus und fand bald zum eigenen Erstaunen, daß auch der Verfasser des ersten Briefes jene Redensammlung benutzt hat. Ich führte zunächst ohne Rücksicht auf E. v. Dobschütz' Aufsatz in ZNW. VIII (1907) S. 1—8 meine Analyse durch, um mich nachher des so gut wie vollständigen Zusammenstimmens zu freuen. Die folgenden Ausführungen bieten meine Ergebnisse mit dem Raum entsprechenden kurzen Begründungen. Werden sie vielfach als zu kühn aussehen, so darf ich sagen, daß ich eine ausführliche Kommentierung des Evangeliums und der Briefe vorbereite, daß es mir aber von Wert erscheint, ein knappes Bild eines Teils solcher Arbeit vorzulegen. Was ihm an ausführlicher Begründung fehlt, kommt ihm, denke ich, an Geschlossenheit zugute.

Hat man Grund, zunächst an einer bestimmten Stelle eine Quelle zu vermuten (für mich war es 1, 5—2, 2), so wird man die hier zu erhebenden stilkritischen Beobachtungen für die weitere Analyse fruchtbar machen. Man wird zumal die hier gefundenen Wendungen der redaktionellen Technik des Verfassers in Zusammenhang mit seiner Schreibweise bringen, die aus den zweifellos von ihm stammenden Teilen des „Briefes" erkenntlich ist. Das sind einmal das Prooemium und die „dogmatischen" Partien, in denen ihn sein aktuelles Interesse leitet, mag er auch an diesen Stellen gelegentlich durch seine Quelle beeinflußt sein. Diese Arbeit erhält eine wesentliche Hilfe durch die Rücksicht auf 2. und 3. Joh., aus denen charakteristische Eigentümlichkeiten des Stiles des Verfassers zu erkennen sind[1].

[1] Verweise auf das Evg. Joh. habe ich um der Kürze willen nur sehr selten gegeben.

Erschwert wird die Analyse aber dadurch, daß der Verfasser seine Vorlage nicht immer einfach zitiert, sondern sie nicht nur manchmal glossiert, sondern gelegentlich auch für seinen Zusammenhang umgestaltet. Deshalb ist keine absolute Sicherheit der Rekonstruktion zu erwarten. Gestört wird die Analyse ferner dadurch, daß der Verfasser an manchen Stellen auch andere, zum Teil fest formulierte Tradition benutzt (z. B. 2, 17). Daß die notwendige Vorsicht zur skeptischen Resignation werden müsse, glaube ich aber nicht.

Nach dem Prooemium 1, 1—4 bringt der Verfasser als die ἀγγελία, die auf Grund der Offenbarung in der christlichen Gemeinde weitergegeben wird, zunächst einen Komplex von Sätzen, der formal und inhaltlich fest zusammenhängt, *1, 5 b bis 10.* Inhaltlich sind zwei Gedanken verbunden: 1. Gemeinschaft mit Gott[1] und Lichtwandel gehören unlösbar zusammen (V. 6 f.), 2. die Wahrheit haben und seine Sünde bekennen, gehören ebenso unlösbar zusammen (V. 8—10). Beide Gedanken werden durch den übergreifenden zusammengehalten: dem (religiösen) Verhältnis zu Gott entspricht eine bestimmte (sittliche) Haltung des Menschen; modern ausgedrückt: man hat Gott nicht als ein Was, sondern nur im Wie seiner (des Menschen) geschichtlichen Existenz. Dies Wie prägt sich sowohl im Tun wie in der Bereitschaft zum Sündenbekenntnis aus. Es liegt also der Gedanke zugrunde: wo die Verpflichtung zu einem bestimmten Wandel lebendig ist, wird auch das Gefühl der Schuld lebendig sein und umgekehrt. In beiden Sätzen, daß wir im Licht wandeln müssen, und daß wir unsere Sünde bekennen müssen, spricht sich das Bewußtsein aus, daß der Christ nicht als ein Fertiger vor Gott mit Ansprüchen dasteht, sondern stets als ein von Gott in Anspruch genommener und auf Gott angewiesener. Es ist dabei die Paradoxie behauptet, daß nur ein sittlicher Wandel das Bewußtsein der κοινωνία mit Gott rechtfertigt, und daß doch gerade nur das Bekenntnis, Sünder zu sein, solche κοινωνία ermöglicht. Wie V. 9 zeigt, ist also der wirkliche Stand des Christen ein solcher unter der Vergebung.

[1] Auch in V. 7 ist wie in V. 6 m. E. μετ' αὐτοῦ zu lesen.

Die formale Geschlossenheit des Abschnitts wird aus der Übersicht deutlich:

ὁ θεὸς φῶς ἐστιν
καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.
ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν,
ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.
ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί,
κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ
[καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας].
ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν,
ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,
πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας
[καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας].
ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν,
ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

Hierauf setzt *2, 1* neu an, sowohl mit der Anrede τεκνία μου wie mit dem Rückblick auf das eben Gesagte: ταῦτα γράφω ὑμῖν. Und zwar wird jetzt der Sinn des Gesagten für die Leser deutlich gemacht. An Stelle der festgefügten sentenzartigen Formulierungen von 1, 5 b—10 treten locker gebaute homiletisch-paränetische Sätze, in denen 2. und 1. Person wechseln. Zum formalen Unterschied kommt aber ein sachlicher. Das ἵνα μὴ ἁμάρτητε geht offenbar auf 1, 6 f., der Verfasser will sagen: jene Worte mahnen uns, nicht zu sündigen. Das καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ κτλ dagegen geht auf 1, 8—10: ein Sündenbekenntnis, wie das dort verlangte, entspricht dem christlichen Glauben an Jesus Christus als den παράκλητος. 2, 1—2 enthalten also auch jene Themata von 1, 5 b—10: der christliche Wandel und das Sündenbekenntnis. Aber die Verbindung beider Gedanken ist eine völlig andere. In 1, 6—10 die paradox neben den Satz vom Lichtwandel gestellte Mahnung: ihr müßt euch stets als Sünder wissen; in 2, 1—2 der Trost: der Christ soll nicht sündigen; passiert es ihm doch, so kann er sich der Fürbitte Jesu Christi getrösten. Daß der Christ unter der Vergebung steht, ist 1, 8—10 eine Warnung, die ihn in seinen Grenzen hält, 2, 1—2 aber eine tröstliche Auskunft. Mag nun auch das Nebeneinander *dieser* beiden Gedanken (nämlich von 2, 1—2 neben 1, 8—10) eine echte christliche Paradoxie sein, so kann doch im vorliegenden

Text 2, 1—2 nur als eine falsche Exegese von 1, 6—10 bezeichnet werden. In offenbarem Mißverständnis von 1, 8—10 wird die Warnung, sich sündlos zu fühlen, umgebogen in den Trost für den Sünder.

Ich schließe daraus: *1, 5 a—10 ist eine vom Verfasser benutzte Vorlage, die er in 2, 1—2 homiletisch glossiert hat.* Der Verfasser nimmt offenbar besonderes Interesse am Satz von der Sündenvergebung, den er 2, 2 im Anschluß an die Gemeindedogmatik formuliert. Er hat diese freilich auch modifiziert, sofern z. B. Röm. 3, 25; 2. Kor. 5, 21 die eschatologische Tilgung der Sünde durch Christi Werk gemeint ist, während der Verfasser an die dauernde Wirkung jenes Werkes denkt, worauf ursprünglich nicht reflektiert war. Diese Dogmatik aber — das wird nun deutlich — hat er auch in die Vorlage (in V. 7 u. 9) hineinkorrigiert; sie steht gerade in den Sätzen, die auch um des Rhythmus willen zu tilgen sind.

Was gewinnen wir für die weitere Analyse? Zunächst *der Stil der Vorlage*! Parallele Glieder sind je zu zweien verbunden; jeweils ein Paar steht (nach der Überschrift 1, 5 a) zum folgenden bzw. vorhergehenden in Antithese, und zwar enthält die Antithese jeweils nicht einfach einen Gegensatz zur These, sondern ist deren einfache Umkehrung. Die Formulierung, durchweg in der 1. Pers. plur., ist sentenzartig, apodiktisch; Begründungen werden nicht gegeben. Die ἐάν-Sätze sagen nicht (wie 2, 1): wenn das einmal passiert, sondern: wenn das so ist. Die Seinsweisen des Christen und des Nichtchristen werden antithetisch einander gegenübergestellt; es ist nicht darauf reflektiert, was in einer christlichen Gemeinde einmal vorkommen kann. Dabei werden die in den verschiedenen Gliedern aufgetretenen Begriffe teils festgehalten, teils durch äquivalente ersetzt. So geht κοινωνίαν ἔχειν in V. 6 u. 7 durch, um in V. 8 durch ἡ ἀλήθεια (ἐν ἡμῖν) ersetzt zu werden, welcher Begriff in V. 6 schon vorbereitet ist und in V. 10 im oppos. ψεῦδος (was auch schon in V. 6 auftaucht) festgehalten und daneben durch den λόγος (ἐν ἡμῖν) ersetzt wird. Und zwar ruht darauf die Pointe, daß man so mit den Begriffen wechseln kann: die Seinsweise des Christen ist eine innere (strukturelle) Einheit, so daß er nicht dies und jenes *hat* oder dies und jenes *an* ihm wahrzunehmen ist, sondern

alles, was man als einzelnes nennen kann, steht in innerer Einheit mit dem Ganzen, so daß, wer das eine nicht ist, auch das andere nicht ist.

Demgegenüber *der Stil des Verfassers*! Er redet als Homilet. Die homiletische Anrede τεκνία (μου) geht durch das ganze Schreiben durch (2, 12. 28; 3, 7; 4, 4; 5, 21) im Wechsel mit ἀγαπητοί (2, 7; 3, 2. 21; 4, 7. 11; cf. III 2. 5. 11). Der Verfasser nimmt häufig darauf Bezug, daß er zu seinen Lesern schreibt (cf. 2, 7 usw.), in rückblickender Wendung wie hier auch 2, 26; 5, 11 (cf. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν Joh. 15, 11; 16, 1. 4. 33). Für die Schreibweise des Verfassers ist auch V. 2 charakteristisch. Solche Sätze, die, indem sie einen eben gebrauchten Begriff explizieren, weiterführen, sind ungemein häufig, oft, wie hier, durch καὶ eingeleitet („und zwar ist er", „ist er doch ja"), so 1, 5; 2, 25; 3, 23; 4, 21; 5, 4. 11. 14; II 6, wozu gleich auch das applizierende καὶ ἡμεῖς gestellt sei 3, 16; 4, 11. 14. 16; III 12; ebenso καὶ ὑμεῖς 2, 20. 24, 27. Meist sind die Sätze umständlicher gebaut, indem der vorher gebrauchte Begriff wiederholt und durch eine demonstrativische Wendung expliziert wird; wie der Verf. 1, 5 das ἀπαγγέλλομεν von V. 2 u. 3. aufnimmt: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία . . (ὅτι); ebenso 2, 25; 3, 11. 23; 5, 3. 9. 11, 14; II 6 (bis); cf. 4, 21. Zu solchen explikatorischen Wendungen gehört gleich in V. 3 das καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι, cf. 2, 5; 3, 24; 4, 13; 5,2; leichte Variationen 4, 2 (γινώσκετε). 6 (ἐκ τούτου); 3, 16 (ἐγνώκαμεν). 19 (γνωσόμεθα); cf. auch 3, 1: διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι. Hierher gehören ebenfalls: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη . . . ἵνα 3, 8; ἐν τούτῳ ἐφανερώθη . . . ὅτι 4, 9; ἐν τούτῳ φανερὰ ἐστιν 3, 10; ἐν τούτῳ ἐστιν . . . ὅτι 4, 10; ἐν τούτῳ τετελείωται . . . ἵνα 4, 17; endlich ποταπὴν ἀγάπην . . . ἵνα 3, 1. Die Explikation wird gegeben durch ὅτι (1, 5; 3, 1, 16. 19 f.; 4, 9. 10. 13; 5, 9. 11. 14), durch ἵνα (3, 1. 8. 11. 23; 4, 17. 21; 5, 3; II 6), durch ἐάν bzw. ὅταν (2, 3; 5, 2), durch einen Hauptsatz (2, 5 f.; 3, 10; 4, 2) oder durch ein Substantiv bzw. eine präpositionale Wendung (2, 25; 3, 24). Nur einmal fehlt eine Explikation, weil das Demonstrativum streng auf das Vorhergehende bezogen ist (4, 6); an anderen Stellen (wie 3, 1. 10) kann man schwanken; der Verfasser hat wohl gelegentlich die Beziehung nach rückwärts und vorwärts gedacht.

Alle diese Wendungen finden sich außerhalb der in jenem Antithesenstil gehaltenen Sätze und sind charakteristisch sowohl für den Stil des Verfassers wie für den Stil der erklärenden, explizierenden homiletischen Darlegung. Ich habe sie alle hier aufgeführt, um später kürzer sein zu können, muß aber zunächst noch auf einige in 2, 1 zu beobachtenden Eigentümlichkeiten aufmerksam machen. Dazu gehört es, daß der Verfasser es liebt, einen Begriff dadurch zu erklären, daß er das negierte Gegenteil vorausschickt: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, cf. 2, 7. 21. 27; 3, 18; 4, 10; Π 5; speziell das οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ findet sich wie hier auch 5, 2; II 1. Endlich ist für ihn das καὶ ἐάν τις bezeichnend, mit dem der Homilet einen möglichen Einzelfall einführt (cf. z. B. Gl. 6, 1) wie 2, 15; 4, 20; 5, 16; entsprechend 3, 17 ὃς δ' ἄν und Π 10 εἴ τις. Dies ἐάν ist von dem der Antithesen 1, 6—10 streng zu unterscheiden; charakteristisch ist, daß die Wendung in 2, 1 wie 2, 15; 3, 17 und 4, 20 auf imperativische Sätze folgt.

Der Stil der Antithesen begegnet wieder in *2, 4—5*. Die beherrschenden Begriffe sind γινώσκειν αὐτόν, an dessen Stelle vermöge jener Austauschmöglichkeit treten kann ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἔν τινι, und korrespondierend τὰς ἐντολὰς τηρεῖν, womit τὸν λόγον τηρεῖν wechseln kann. Auch der allgemeine Gedanke ist der gleiche wie in 1, 5 a—10: dem Verhältnis zu Gott muß eine bestimmte Haltung des Menschen entsprechen (hier das ἐντολὰς τηρεῖν). Dieser Abschnitt könnte also die unmittelbare Fortsetzung von 1, 5 a—10 gewesen sein, womit er auch formell durch die Begriffe ἀλήθεια und φῶς verknüpft ist. Der Verfasser hat ihn durch die soeben charakterisierte Wendung καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν in V. 3 eingeleitet, indem er die Begriffe des γινώσκειν αὐτόν und τὰς ἐντολὰς τηρεῖν seiner Vorlage entnimmt. Er hat weiter einen homiletischen Schluß V. 5 c. 6 angefügt, wieder eingeleitet durch das typische ἐν τούτῳ γινώσκομεν. Dieser Schluß ist an den Antithesenstil der Vorlage angeglichen; ja man könnte sogar denken, daß der Verfasser ein Stück der Vorlage benutzt in dem ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν. Aber im übrigen Satz zeigt sich nicht der Stil der Quelle, sondern der typische des Verfassers. Für ihn nämlich ist nicht nur der paränetische Begriff des ὀφείλειν charakteristisch (cf. 3, 16; 4, 11; III 8, Verse,

die ganz den typischen Stil des Verfassers zeigen) und die Bezeichnung Jesu als des ἐκεῖνος (cf. 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17), sondern vor allem die durch die Wendung καθώς formulierte homiletische Verwendung der Person Jesu (cf. 3, 3. 7; ähnlich 4, 17; umgekehrt οὐ καθώς 3, 12. Die gleiche Verwendung der Person Jesu ohne das καθώς 3, 16 und ähnlich 2, 29).

Endlich gibt es noch eine Bestätigung unserer Analyse. Wie der αὐτός in 1, 6—10 nach 1, 5 a zweifellos Gott ist, so muß er es, dem parallelen Verhältnis von 2, 4—5 zu 1, 6—10 entsprechend, in 2, 4—5 auch sein; der Verfasser aber hat in V. 3 in der Folge von V. 1 f. nur Jesus darunter verstehen können und vollzieht in V. 6 ausdrücklich diese Identifikation, da der ἐκεῖνος nach der Logik des Satzes eben der αὐτός sein muß.

Wie nach dem ersten Stück der Vorlage der Verfasser in 2, 1 neu ansetzte mit seiner Anrede und der Bezugnahme auf sein Schreiben, so auch in *2, 7f.* Dabei geht γράφω hier nicht auf das vorher Gesagte, sondern eben auf das jetzt zu Sagende wie 1, 4; 2, 12—14. 21; Π 5 [1]). Der Charakter der homiletischen Anrede bestimmt also V. 7 f., in denen sich auch sonst der Stil des Verfassers zeigt. Charakteristisch für ihn ist die Bezugnahme auf die Tradition durch die Wendung ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς und ὃν ἠκούσατε, cf. 2, 24; 3, 11; Π 5. 6; zu ὃν ἠκούσατε auch 1, 1. 3. 5; 2, 18; 4, 3. Es kann hier auch gleich bemerkt werden, daß diese Bezugnahme auf die Tradition oft durch die vom Verfasser beliebte καθώς-Wendung (s. o. zu 2, 6) formuliert ist: wie 2, 18; Π 6 so auch 2, 27; 3, 23. Die Charakterisierung der ἐντολή durch οὐκ—ἀλλά entspricht der schon zu 2, 2 nachgewiesenen Neigung des Verfassers, das negierte Gegenteil der positiven Bestimmung vorauszuschicken, und hat ihre spezielle Parallele in Π 5. Charakteristisch für den Stil des Verfassers ist auch der applizierende Relativsatz ὅ ἐστιν ἀληθές und die hinzugefügte Begründung durch den ὅτι-Satz.

2, 9—11 aber ist am Bau der Sätze und an den Formulierungen wieder als Stück der Vorlage kenntlich. Wie schon in 2, 4 und wie in späteren Stücken erscheinen hier an Stelle der ἐάν-Sätze von 1, 6—10 gleichwertige Partizipialsätze, wie sie auch für die

[1] Das ἔγραψα halte ich in 2, 14 wie in 2, 21 für den Aor. des Briefstils.

Antithesen des Johannesevangeliums charakteristisch sind. Die Begriffe ἐν τῷ φωτὶ εἶναι bzw. μένειν, dazu das oppos. ἐν τῇ σκοτίᾳ εἶναι bzw. περιπατεῖν, und ἀγαπᾶν (oppos. μισεῖν) τὸν ἀδελφόν beherrschen die Sätze. Der Grundgedanke ist der bekannte: das Verhältnis zu Gott und die menschliche Haltung gehören zusammen; die letztere wird jetzt konkret als Bruderliebe bestimmt. Der Begriff φῶς verknüpft 2, 9—11 formal mit 1, 5 b—10, und zwar so — was jenem Strukturzusammenhang entspricht — daß durch φῶς hier das Verhältnis zu Gott charakterisiert wird, während es in 1, 6—10 zur Charakteristik der menschlichen Haltung diente. Der Schluß von V. 11 καὶ οὐκ οἶδεν κτλ. dürfte vom Verfasser stammen; er ist eine homiletische Fortspinnung; das οὐκ οἶδεν, das im Gegensatz zum εἰδέναι der Christen steht (cf. zu 3, 2), ist für den Verfasser charakteristisch; ebenso der begründende ὅτι-Satz.

Deutlich redet in *2, 12—17* der Verfasser, der seine Worte wieder durch homiletische Anreden und durch die Bezugnahme auf sein Schreiben einleitet. Und zwar beherrscht dieser Ton V. 12—14, in denen der Verfasser die verschiedenen Gruppen der Gemeinde, die zunächst als τεκνία bzw. παιδία zusammengefaßt sind, dann als πατέρες und νεανίσκοι differenziert. Die Begriffe seiner Paränese entnimmt er seiner Vorlage, teils schon verwendeten Stücken (die ἄφεσις der Sünden und die γνῶσις des Vaters), teils, wie sich zeigen wird, später verwendeten (die νίκη und das μένειν des λόγος). Der Verfasser redet aber auch in V. 15—17, die mit dem der Vorlage stilgemäß fremden Imperativ μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον beginnen, der samt dem folgenden ἐάν τις (s. o. zu 2, 1) für den paränetischen Stil bezeichnend ist. Auch hier ist er durch eine Vorlage beeinflußt, wie einzelne Begriffe (ἀγάπη und κόσμος) und Wendungen (εἶναι ἐν bzw. ἐκ) zeigen. Man könnte sogar vermuten, daß er in V. 15 b. 16 eine bestimmte Antithese der Vorlage benutzt hat. Sie ist aber nicht mehr zu rekonstruieren, da jedenfalls das ἐάν τις V. 15, der begründende ὅτι-Satz V. 16 und die breite Epexegese des κόσμος-Begriffs in V. 16 von ihm stammt. V. 17 enthält zwar eine Antithese, die aber stilistisch von denen der Vorlage ganz verschieden ist und vielmehr dem Stil alttestamentlicher Sprüche und synoptischer Herrenworte entspricht. Die sentenzartige For-

mulierung macht wahrscheinlich, daß der Verfasser den Satz irgendeiner Tradition entnommen hat.

Ich übergehe zunächst die dogmatische Partie 2, 18—28, um den nächsten paränetischen Abschnitt zu analysieren: *2, 29—3, 24.* Der dogmatische Teil, der die Leser ihrer Gnosis versicherte, schloß mit der Mahnung, dieser Gnosis treu zu bleiben (2, 28), und damit war die neue Wendung eingeleitet, die in 2, 29 ausdrücklich vollzogen wird: wenn ihr die rechte Gnosis habt, so wißt ihr, daß ihr daraus die Norm für euer praktisches Verhalten entnehmen sollt; seid ihr aber δίκαιοι wie er δίκαιος ist, so seid ihr auch seine Kinder. Damit ist das neue Thema, die Gotteskinderschaft, gewonnen. Seiner Ausführung aber geht eine Einleitung 3, 1—3 voraus; diese ist in Wahrheit eine Abschweifung, und zwar veranlaßt durch 2, 29, in dem ein Satz der Vorlage steckt:

πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

Als Stück der Quelle wird der Satz zunächst durch seinen Stil ausgewiesen: das Subjekt ein substantivisches Partizipium wie in 2, 4. 9—11, hier wie später mehrfach durch πᾶς ergänzt. Daß er in einer Antithese stand, wird sich später herausstellen, gleich aber ist sichtbar, daß der αὐτός, aus dem der Gerechte gezeugt ist, Gott sein muß, während der Verfasser in der Folge von V. 28 Jesus darunter verstanden hat. So wie der Verfasser den Satz verwendet hat, als Berufung auf Jesus als den δίκαιος zu paränetischem Zweck, steht der Satz auf gleicher Stufe mit 2, 6 und Parallelen. Formulierung des Verfassers ist auch das ἐὰν . . . γινώσκετε ὅτι, wofür zunächst auf die zu 2, 2 notierten Wendungen mit γινώσκειν hinzuweisen ist, dann aber auf die gleich (zu 3, 2) anzuführenden Gebrauchsweisen von εἰδέναι.

Wie gesagt, veranlaßt der Satz den Verfasser zunächst zu der Abschweifung *3, 1—3.* Das ἴδετε V. 1 und die Anrede V. 2 entsprechen dem homiletischen Stil; für das ποταπὴν ἀγάπην explizierende ἵνα cf. zu 2, 2; ebenso für das διὰ τοῦτο . . οὐ γινώσκει . . ὅτι; möglich, daß διὰ τούτο wie 3, 10 und vielleicht 3, 19; 5, 2 zugleich nach rück- und vorwärts bezogen ist. Für den Verfasser ist all das ebenso charakteristisch wie die Berufung auf den Glauben der Gemeinde durch das οἴδαμεν V. 2; dies findet sich noch 3, 14; 5, 15. 18. 19. 20. Entsprechend ein οἴδατε 2, 20 f.,

speziell καὶ οἴδατε (= und ihr wißt ja) 3, 5. 15; cf. III 12. Auch in V. 3 redet der Verfasser, wenn er sich auch in dem πᾶς ὁ ἔχων dem Stil seiner Vorlage anschmiegt (er zitiert sofort in V. 4 einen solchen Satz); er fährt ja gleich mit einem seiner καθώς-Sätze fort (cf. zu 2, 6). Der Vers ist weder (wie nach 2, 29 zu erwarten wäre) durch den Gedanken des γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ motiviert (vielmehr äußerlich an die in V. 2 ausgesprochene Hoffnung angeschlossen), noch durch den Begriff der δικαιοσύνη bestimmt, an dessen Stelle vielmehr der Begriff der Heiligkeit tritt, den der Verfasser auch 2, 20 (ἀπὸ τοῦ ἁγίου) verwendet, und der mit dem vom Verfasser in die Vorlage eingefügten Begriffe des καθαρίζειν (1, 7. 9) zusammenhängt. Endlich findet sich in V. 3 wieder die Bezeichnung Jesu als ἐκεῖνος (cf. zu 2, 6).

Die Vorlage wird in *3*, *4* wieder aufgenommen:

πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ.

Die Pointe des schwer verständlichen Satzes ruht in der Differenzierung von ἁμαρτία und ἀνομία und setzt eine Anschauung voraus, für die ἀνομία als selbstverständlich höchster Frevel, als Gottlosigkeit gilt. Das folgende καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία ist eine matte Exegese, die nichts erklärt, sondern nur in platterer Form den Satz wiederholt, um durch das charakteristische καὶ οἴδατε (cf. zu 3, 2) zu einem Satz der dogmatischen Tradition überzuleiten, indem Jesus wieder als ἐκεῖνος erscheint (cf. zu 2, 6), von dem mit einem Lieblingswort des Verfassers gesagt wird: ἐφανερώθη (cf. 1, 2; 3, 8; 4, 9; eschatologisch 2, 28; 3, 2). V. 4 b, 5 stammen also vom Verf. Da die im folgenden benutzte Vorlage den Gedanken ausspricht, daß der Christ in gewissem Sinne nicht sündigt, erweist sich auch der Inhalt von V. 5 als charakteristisch von der Vorlage verschieden. Denn sein Sinn ist offenbar nicht: Jesus ist erschienen, um dem Sündigen ein Ende zu machen, sondern: um die Sündenschuld wegzuschaffen, was dann durch die Epexegese καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν motiviert wird: und zwar (das für den Verf. charakteristische καί!) konnte er das als Sündloser (zum Gedanken cf. 2, 1 f.).

Ursprünglich hat offenbar 3, 4 a mit 2, 29 einen Doppelvers gebildet, und das damit begonnene Stück der Vorlage setzt sich, freilich homiletisch glossiert, in *3*, *6—9* fort. V. 6 ist ein reines Stück der Vorlage, im antithetischen Parallelismus, im charak-

teristischen Stil: πᾶς ὁ c. part. Der Gedanke ist der gleiche wie 1, 6 f., die Begriffe des μένειν ἐν und ὁρᾶν bzw. γινώσκειν αὐτόν sind die typischen[1]. — Antithetisch mit diesem Doppelvers verbunden ist der in *V. 7 u. 8* steckende, der ebenso wie die Paare 2, 29; 3, 4 a und 2, 6 in sich antithetisch gegliedert ist. Die homiletische Einführung τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς stammt natürlich vom Verf.; von ihm auch das unterbrechende καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν (cf. zu 2, 6). Ja, um diesen Hinweis auf den δίκαιος anbringen zu können (cf. 1, 9; 2, 1. 29) dürfte er das Prädikat des Satzes der Vorlage geändert haben. Denn nicht nur ist die Tautologie trivial: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, sondern sie paßt auch weder in den Gedankengang der Vorlage, noch in den Stil der Antithesen, dessen Eigenart ja gerade die Verknüpfung von Begriffen ist. Angesichts der nächsten Zeile (V. 8) muß die Vorlage in V. 7 gelautet haben: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (oder γεγέννηται wie 2, 29)[2]. — Auch V. 8 ist vom Verf. glossiert, zunächst durch den begründenden ὅτι-Satz (in dem man das ἀπ' ἀρχῆς wohl als für den Verf. charakteristisch bezeichnen darf, cf. 1, 1; 2, 13 f.; in anderer Bedeutung 2, 7. 24; 3, 11; II 5. 6). Sodann stammt der Schluß von V. 8 vom Verf., der hier ähnlich wie in V. 5 einen Satz seiner Dogmatik (zu ἐφανερώθη cf. 3, 5) bringt mit dem charakteristischen εἰς τοῦτο-ἵνα (cf. zu 2, 2). Der Satz verdirbt aber den Sinn von V. 7. 8 a, wie V. 5 den von V. 4 a störte. Denn V. 8 a sagte in vollem Ernst, daß der Sünder dem Teufel verfallen sei, worauf V. 8 b gleichsam aufatmend fortfährt: Gott sei Dank, es ist aber jetzt mit der Macht des Teufels vorbei; m. a. W. der Sündenbegriff der Vorlage und des Verf. ist verschieden, was sich schon 2, 1 f. zeigte, aber nur in ausführlicherer Exegese entwickelt werden könnte.

[1] Die verwandte Antithese III 11: ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν, dürfte vom Verf. nach Analogie seiner Quelle gebildet sein; diese wird so allgemeine Wendungen wie ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν nicht enthalten haben. Auch ἀγαθός und κακός fehlen in den erhaltenen Stücken.

[2] Übrigens ist auch möglich, daß 2, 29 einfach an dieser Stelle der Vorlage stand, und daß 3, 4 a ursprünglich mit einem andern Halbvers zusammengehörte, den der Verf. unterdrückt hat. In diesem wäre eine Beziehung zum Begriff ἀνομία zu vermuten.

Auch in *V. 9f.* ist eine Antithese der Vorlage enthalten, reichlich glossiert freilich durch den Verf.:

πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ,
πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ.

Im übrigen ist *3, 10—12* eine Homilie des Verf., eingeleitet durch die charakteristische Wendung ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν (cf. zu 2, 2 u. bes. 4, 9), wobei die Beziehung des ἐν τούτῳ wieder zugleich nach rückwärts und vorwärts gedacht zu sein scheint. Der Verf. hat aus der Vorlage die Begriffe τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ und τοῦ διαβόλου entwickelt und bestimmt den Begriff der τέκνα τοῦ θεοῦ noch deutlicher, indem er an den Satz seiner Vorlage πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ epexegesierend anhängt: καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Dabei verwendet er auch einen wichtigen Gedanken seiner Vorlage, aber stilistisch in einer ganz anderen Weise, indem er das ποιῶν δικαιοσύνην und ἀγαπᾶν einfach nebeneinanderstellt, während es die Vorlage charakterisiert, daß sie die Zusammengehörigkeit solcher Begriffe durch ihren Austausch in parallelen Versen ausdrückt. In V. 11 bringt der Verf. wieder einen seiner bezeichnenden explikatorischen Sätze (cf. zu 2, 2), in dem die Bruderliebe als der Inhalt der ἀγγελία hingestellt wird. V. 12 gibt nach homiletischer Art eine biblische Illustration des Gesagten (zu οὐ καθώς cf. einerseits zu 2, 6, andererseits für die Neigung, das Negative als Folie zu geben, zu 2, 2) und verwendet dabei das homiletische Kunstmittel der Frage (cf. 2, 22).

Mit 3, 10—12 ist der Übergang zu einem neuen Stück der Vorlage gewonnen. Das Thema des 2, 29 bis 3, 10 verwendeten Textes war „Gotteskindschaft und Sündlosigkeit". Der *3, 13—18* benutzte Text handelt über „die Bruderliebe und das Leben". Er ist wieder durch eine homiletische Wendung des Verf. eingeleitet: μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος, womit er einen schon 3, 1 gestreiften Gedanken variiert [1]. Den Text der Vorlage (V. 14 f.) führt er durch die typische Wendung ἡμεῖς οἴδαμεν ein (cf. zu 3, 2) und unterbricht ihn durch das ebenso charakteristische οἴδατε (cf. ibid.). Damit wird er die Vorlage

[1] Dieser gehörte übrigens wie Joh. 15, 18 f.; 17, 14 zeigt, auch in den Anschauungskreis seiner Vorlage.

überhaupt etwas umgestaltet haben; nach Anleitung des bisher beobachteten Stils der Vorlage ist zu rekonstruieren:

ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν (αὐτοῦ) μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν,
ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.
πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν
καὶ οὐκ ἔχει ζωὴν ἐν αὐτῷ μένοντα.

Der erste Doppelvers zeigt antithetischen, der zweite (wie 2, 10 f.) synthetischen Parallelismus membrorum. Zu den bisher in der Vorlage begegneten Begriffen ἀγαπᾶν und μισεῖν (cf. 2, 9—11) treten als neue ζωή und θάνατος, von denen einleuchtet, wie sie in den unter den Gegensatz φῶς-σκότος gestellten Gedankenkreis der Vorlage passen.

In *3, 16—18* hat der Verf. eine paränetische Anwendung an den Text gehängt, eingeführt durch ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν (cf. zu 2, 2). Ad vocem ἀγάπη wird auf die ἀγάπη des ἐκεῖνος verwiesen (cf. 2, 6 usw.), die in seinem Opfer für uns bestand, und die nun (καὶ ἡμεῖς cf. zu 2, 2 u. bes. 4, 11) zu einer das gleiche leistenden Bruderliebe verpflichtet (zu ὀφείλομεν cf. zu 2, 6). Echt homiletische Paränese ist V. 17: ein Beispiel (cf. 4, 20; 5, 16), mit rhetorischer Frage endend. V. 18 zieht wieder in imperativischer Wendung die Konsequenz, in der charakteristischen Weise, daß das negierte Gegenteil dem Positiven vorangestellt wird (cf. zu 2, 7).

3, 19—24 ist im wesentlichen eine Paränese des Verf.; man kann nur fragen, ob er in V. 19 f. ein Stück der Quelle verarbeitet hat. Durch solche Annahme würde etwas Licht auf die dunklen Verse fallen. Festzuhalten ist, daß das ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι dem Verf. gehört (cf. zu 2, 2). Die Wendung ἐκ (τῆς ἀληθείας) εἶναι ist an sich für die Vorlage charakteristisch, kann aber auch wie 2, 16. 21 und sonst vom Verf. der Quelle nachgebildet sein[1]. Die Wendung ist hier von ihm gewählt, um den Übergang vom vorigen Abschnitt zum neuen Thema der Gebetserhörung zu gewinnen. Ferner ist deutlich, daß V. 21 eine homiletische Exegese des

[1] Durch sie ist natürlich der häufige Gebrauch des ἀλήθεια-Begriffs beim Verf. veranlaßt; daß er ihn aber anders versteht als die Quelle, zeigt das ἐν ἀληθείᾳ II 1. 3. 4; III 1. 3. 4, das immer (III v. l.) ohne Artikel ist, wie I 3, 18 ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

καταγινώσκειν der καρδία ist. Also hätte seine Vorlage diesen Begriff enthalten und lautete etwa:

ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν,
ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία.

Das ὅτι muß nämlich unbedingt fehlen; der ἐὰν-Satz ist erforderlich, um die Situation des πείθειν τὴν καρδίαν = beruhigen, beschwichtigen, zu erklären: das πείθειν findet statt, ἐὰν καταγινώσκῃ κτλ. Dazu tritt die Begründung:

ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν
καὶ γινώσκει πάντα.

Man könnte auch vermuten, daß dieses Stück eng mit dem V. 14 f. verwendeten verknüpft war. Dann wäre deutlich, inwiefern Gottes Allwissenheit unsere Selbstverurteilung erledigt: er erkennt, daß wir im Grunde „im Leben" sind. Aber es muß doch sehr zweifelhaft bleiben, ob diese gar nicht in Antithesenform gehaltenen Sätze wirklich in der Quelle gestanden haben. Vielleicht hat der Verf. sie auch anderer Tradition entnommen.

3, 21, mit der Anrede eingeleitet, bringt die homiletische Exegese, die das πείθειν τὴν καρδίαν durch den geläufigen Begriff παρρησία ersetzt und diesen als die Gewißheit der Gebetserhörung erläutert, was ursprünglich kaum die Meinung von V. 19 war. Als Grund solcher παρρησία gilt jetzt aber nicht Gottes Größe, sondern unser Wandel, den der Verf. zuerst in der Terminologie der Quelle als τηρεῖν τὰς ἐντολάς (cf. 2, 4), dann aber durch den traditionellen Terminus τὰ ἀρεστὰ ποιεῖν bezeichnet. Die ἐντολή wird dann in einer der explikatorischen Wendungen (cf. zu 2, 2) als ein Zweifaches beschrieben, als Glaube und Bruderliebe, wofür mit einem καθώς-Satz wieder auf die Tradition hingewiesen wird (cf. zu 2, 7 f.). Mit der Nennung des ersten Gebots will der Verf. den Übergang zu 4, 1—6 gewinnen. Um so mehr läßt sich fragen, ob der seit V. 14 benutzte Text ihn hier darin beeinflußt, daß er auch die Bruderliebe noch einmal nennt. V. 24 a könnte seinem Stil nach aus der Vorlage stammen, in der auch 2, 4—5. 9—11 die Begriffe ἐντολή und ἀγάπη verknüpft sind. In V. 24 b aber führt der Verf. mit seinem ἐν τούτῳ γινώσκομεν (cf. zu 2, 2) den πνεῦμα-Begriff ein, um definitiv zu 4, 1—6 überzuleiten.

Nach vorläufiger Zurückstellung des dogmatischen Abschnitts 4, 1—6 wende ich mich zur Analyse von *4, 7—5, 4*. Die homiletische Anrede und das imperativische ἀγαπῶμεν (cf. 3, 18; 4, 19) zeigen den Verf., der das Liebesgebot gleich wieder durch einen ὅτι-Satz begründet. Dann folgt offenbar ein Stück der Vorlage V. 7b. 8:

πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν,
ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

Wohl könnte man versucht sein, den καὶ- und den ὅτι-Satz der beiden Zeilen dem Verf. zuzuschreiben. Aber ich glaube, es wäre pedantisch, daraufhin, daß begründende ὅτι-Sätze im allgemeinen für den Verf. charakteristisch sind, zu folgern, in der Quelle könne keiner gestanden haben. Außerdem fragt es sich sehr, ob das ὅτι hier kausal und nicht vielmehr explikativ ist.

Dem Verf. gehören dann sofort wieder V. 9—12 a, eingeleitet durch das ἐν τούτῳ ἐφανερώθη . . ὅτι (cf. zu 2, 2) mit dem Rückgriff auf die Gemeindedogmatik (V. 9). Darauf der explikatorische Satz ἐν τούτῳ ἐστὶν . . ὅτι mit weiterem Hinweis auf die Gemeindedogmatik, und zwar auf den schon 2, 2 benutzten Satz (V. 10), wobei wieder die vorausgeschickte Negation typisch ist (cf. zu 2, 7). Dann die homiletische Mahnung (V. 11) mit dem καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν (cf. zu 2, 2 u. 6 u. bes. 3, 16). Der Anfang von V. 12 enthält den vom Verf. V. 20 breiter ausgeführten Gedanken, dessen Argumentationsweise echt paränetisch, aber dem apodiktischen Stil der Vorlage fremd ist. In dieser wird die Liebespflicht einfach durch den Hinweis auf ihre Korrespondenz mit dem Liebesempfang begründet. Der Homilet macht verständlich, warum die Erwiderung der empfangenen Liebe Gottes nicht auf Gott direkt gehen kann. Dagegen scheint V. 12 b der Vorlage anzugehören; daß diese den Gedanken von der vollendeten Liebe Gottes enthielt, zeigt nicht nur 2, 5, sondern auch 4, 17, wo der Verf. den Gedanken in seiner charakteristischen Weise exegesiert; er hat ihn also in seiner Quelle gefunden:

ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει,
καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν.

Was den Stil betrifft: zum synthetischen Parallelismus cf. 2, 10 f.; 3, 15; zum ἐάν-Satz 1, 6—9; zu μένειν ἐν 3, 15; 4, 16.

Dagegen gehört V. 13 (ἐν τούτῳ γινώσκομεν, cf. zu 2, 2) dem Verf., der wieder einen Lieblingsgedanken (cf. 3, 24 b) anbringt. Auch V. 14 zeigt in Stil und Gedanken den Verf. (καὶ ἡμεῖς cf. 2, 2; der Zusammenhang von θεᾶσθαι und μαρτυρεῖν wie 1, 1—3. 5), der wie V. 9 f. auf den Gemeindeglauben Bezug nimmt. Schwierig ist das Urteil über V. 15 f. Wahrscheinlich stammt V. 15 vom Verf., wenigstens in der vorliegenden Formulierung (ὃς ἐάν nicht in der Vorlage, aber beim Verf. 3, 17, gleichwertig mit ἐάν τις 2, 1 usw.) und mit der vorliegenden Pointe. Denn des Verf. spezifisches Interesse ist die rechte ὁμολογία, wie die dogmatischen Abschnitte zeigen (in der Vorlage ὁμολογεῖν 1, 9 in anderem Sinn, in 2, 23 vielleicht freilich im gleichen). Der dogmatische Satz unterbricht hier in gewisser Weise den Gedankengang und ist wohl eine Interpretation der Quelle, deren Gedanke der ist, daß die Liebe deshalb mit Gott verbindet, weil Gott Liebe ist. *Daß* Gott Liebe ist, interpretiert der Verf. durch den Hinweis auf Gottes Heilstat, so daß er nun auch sagen kann, daß, wer diese anerkennt, in Gott ist. Ich vermute, daß ein Satz der Quelle zugrunde liegt, in dem statt ὃς ἐὰν κτλ. gestanden hat: ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ oder ähnlich. Aber vielleicht brauchen wir gar nicht weit zu suchen: V. 16 dürfte den Satz der Vorlage enthalten, auf Grund dessen der Verf. seinerseits V. 15 gebildet hat:

ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει
καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

Eingeleitet ist V. 16 durch das applizierende καὶ ἡμεῖς des Verf. (cf. zu 2, 2). Etwas verloren und dem Rhythmus der Vorlage schlecht sich einfügend, steht nur das ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, das der Verf. aus dem 3, 8 zitierten Satz entnommen haben könnte, wenn es nicht in einem von ihm nicht aufgenommenen Verse im Zusammenhang mit dem hier zitierten Satz stand[1].

Vollständig vom Verf. stammen *4, 17—21*, deren Thema zunächst (V. 17 f.) der dem Verf. wichtige Gedanke der παρρησία ist (cf. 3, 20 f.). Die Form zeigt den Verf.: ἐν τούτῳ . . ἵνα (cf. zu 2, 2) und καθὼς ἐκεῖνος (cf. zu 2, 6). Echt homiletisch ist die Ableitung der παρρησία aus der ἀγάπη. V. 19 zieht mit dem durch

[1] Verlockend wäre natürlich nach 1, 5 b zu rekonstruieren:
ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν,
καὶ μῖσος ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδέν.

ὅτι motivierten Imperativ ἀγαπῶμεν (cf. 3, 18; 4, 7) die Konsequenz, und V. 20 führt mit dem charakteristischen ἐάν τις (cf. 2, 1 usw.) eine homiletische Anwendung (cf. 3, 17; 5, 16) ein, in der der V. 12 a schon angedeutete Gedanke ausgeführt wird. V. 21 ist wieder einer der explikatorischen Sätze (cf. zu 2, 2). — Sehr wahrscheinlich aber hat der Verf. in *5, 1* einen Satz der Quelle verwendet, den er (das läßt sich hier noch bestimmter als zu 4, 15 sagen) in seinem dogmatischen Interesse geändert hat. Ursprünglich hieß es offenbar:

ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

Der Verf. hat an Stelle der ἀγάπη wie 4, 15 den dogmatischen Glauben gesetzt. Und zwar liegt es entweder so, daß dies gar kein neuer Satz der Vorlage ist, sondern der schon 4, 7 verwendete; oder der Satz ist das erste Glied, das mit dem Zitat in V. 4 zu einem Doppelvers zusammengehört. Wahrscheinlich das letztere; jedenfalls gehört die zweite Zeile: καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ nicht als synthetischer Vers zur ersten Zeile, sondern ist eine der Ableitungen des Verf.; das καὶ ist nicht synthetisch, sondern applizierend (cf. zu 2, 2). V. 2 ist eine stilistisch ungeschickte homiletische Erläuterung (ἐν τούτῳ γινώσκομεν cf. zu 2, 2) von V. 1 b, und V. 3 ist wieder ein explikatorischer Satz des Verf. (cf. zu 2, 2), der in *V. 4* offenbar durch einen Satz aus der Vorlage begründet wird:

πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον.

Der Satz dürfte mit dem in V. 1 zitierten zu einem Doppelvers zusammengehört haben und mit ihm durch δέ oder καί verbunden gewesen sein. Der Verf. beeilt sich dann aber, in einem seiner explikatorischen Sätze (καὶ αὕτη cf. zu 2, 2) zu sagen, daß der Glaube es sei, der solchen Sieg gewonnen habe, wobei das zeitlos eschatologische νικᾷ zum Präteritum gemacht wird, und damit ist wieder der Übergang zum dogmatischen Thema gewonnen.

Es sind nun zunächst die übergangenen Stücke nachzuholen; sie sind im wesentlichen Bildungen des Verf., in denen sein aktuelles Interesse sichtbar wird, vor allem in 2, 18—28 und 5, 5—21. Ich verzichte darauf, in diesen Stücken den Stil des

Verf. ausführlich nachzuweisen, habe mich ja auch bisher schon auf die in ihnen vorliegenden typischen Wendungen bezogen. Ich hebe nur die Stücke heraus, die vielleicht der Vorlage entnommen sind. Wir können uns von dem zuletzt gewonnenen Stichwort der νίκη leiten lassen und kommen zu *4, 4—6.*

Der Eingang, ὑμεῖς (wie 2, 24, dem applizierenden ἡμεῖς 3, 14; 4, 6. 19 entsprechend) ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ, τεκνία, stammt vom Verf. Er versteht unter der νίκη (die er auch 2, 13 homiletisch verwendet hat) hier den Sieg über die Irrlehrer; gemeint aber war ursprünglich der Sieg über den κόσμος, wie V. 4—6 und 5, 4 zeigen. Der Schluß ἐκ τούτου γινώσκομεν stammt natürlich auch vom Verf. (cf. zu 2, 2). Im übrigen scheint mir in V. 4 einfach der aus 5, 4 erhobene Satz der Quelle zu stecken, der vom Verf. durch einen ὅτι-Satz begründet ist; und die Vorlage lautete weiter etwa:

ὁ ὢν ἐκ τοῦ κόσμου ἐκ τοῦ κόσμου λαλεῖ,
καὶ ὁ κόσμος αὐτοῦ ἀκούει.

Dem muß als Antithese eine Aussage über den ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ entsprochen haben. Wieweit diese aber aus V. 6 zu rekonstruieren ist, sehe ich nicht, wenn es auch verlockend wäre, Joh. 3, 31 f. zur Hilfe zu nehmen. Der Verf. hat die Vorlage ganz umgestaltet, um den aktuellen Gegensatz der ἡμεῖς zu den Irrlehren zum Ausdruck zu bringen[1].

Aus *2, 18—28* scheint mir nur ein einziger Satz für die Vorlage in Frage zu kommen, V. 23:

πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει,
ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

Es ist ein Doppelvers, völlig im Stil der Antithesen gebaut, so daß man ihn der Quelle wird zuschreiben dürfen. Auch diese hätte dann also zwischen Vater und Sohn unterschieden, was für die Bestimmung ihrer Herkunft von wesentlicher Bedeutung wäre. Das findet wohl seine Bestätigung darin, daß aus *5, 5—21* offenbar auch zwei Sätze, V. 10 und 12 aus der Vorlage stammen, die gleichen Inhalts sind. Daraus nämlich, daß der Verf. den Be-

[1] Ich denke mir die Vorlage etwa so:
ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ λαλεῖ,
καὶ ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει αὐτοῦ.

griff der μαρτυρία V. 7—9 u. V. 11 so ausführlich erläutert, dürfte folgen, daß die Vorlage diesen Begriff enthalten hat. Er zitiert sie in *V. 10*, hat sie freilich glossiert. Der Text lautete:

ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ,
ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν.

Hier ist die μαρτυρία anders verstanden als beim Verf., nämlich nicht als ein Zeugnis, *auf das hin* man glaubt, sondern als das geglaubte Zeugnis selbst. Dadurch, daß man glaubt, bezeugt man Gott, daß er wahr ist, während der Unglaube Gott zum Lügner erklärt (diese Wendung in der Vorlage auch 2, 4). Es ist der gleiche Gedanke wie Joh. 3, 33 und ist verwandt mit Joh. 3, 18, welcher Vers genau wie der unsrige durch einen ὅτι-Satz glossiert ist. Der Stil unseres Verses ist der antithetische der Vorlage; ihr entspricht das ἔχειν ἐν αὐτῷ (= ἑαυτῷ) cf. 3,15 und das ἔχειν mit dem Heilsgut als Objekt. Beides findet sich beim Verf. nicht, außer in V. 13, dem V. 12 exegesierenden Satz. Während nämlich V. 11 (doppeltes καὶ αὕτη cf. zu 2, 2) dem Verf. gehört, dürfte *V. 12* aus der Vorlage stammen; dahin weist ihn sein Stil, und sein Inhalt verbindet ihn mit V. 10 und mit 2, 23. Der Verf. dürfte einen ähnlichen Satz auch II 9 verwendet haben, wo freilich sowohl das προάγειν wie die διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ von ihm eingebracht sein werden.

Alles Folgende aber stammt vom Verf., der nur in V. 18 den schon 3, 9 zitierten Satz der Quelle noch einmal benutzt, und zwar ganz frei, denn die Fortsetzung entspricht dem Stil der Vorlage nicht. Aus dieser stammt natürlich in V. 19. 20 die Terminologie des εἶναι ἐκ bzw. ἐν und vielleicht auch das γινώσκειν τὸν ἀληθινόν.

Um des Raumes willen muß ich darauf verzichten, eine zusammenfassende Charakteristik der Quelle wie des Verf. nach Form und Inhalt zu geben und Erwägungen über den Ursprung der Quelle anzustellen. Ich möchte hier nur die m. E. unzutreffende Deutung von E. v. Dobschütz (l. c. 7 f.) korrigieren.

Der eigentümliche Stil der Vorlage darf nicht schlechtweg als semitisch bezeichnet werden; ich habe schon angedeutet, daß er von dem der alttestamentlichen und synoptischen Meschalim, die auch den Parallelismus membrorum und die Anti-

these kennen, fundamental verschieden ist. Er gehört einer ganz besonderen Gattung der Rede an, die ich Offenbarungsrede nenne, und die freilich orientalischer Herkunft sein wird, deren Tradition aber einer besonderen Untersuchung bedarf. Jedenfalls gehört dieser Stil in den Anschauungskreis eines kosmologischen und religiösen Dualismus und ist nicht erwachsen „auf dem Boden des religiös-sittlichen Empfindens und Denkens, wie es in Israel durch Propheten, Gesetz und Weisheitslehre erzogen war". Freilich hat die in 1. Joh. benutzte Vorlage mit dualistisch-kosmologischer Spekulation nichts mehr zu tun; der Stil ist hier, soweit sich sehen läßt, reiner Ausdruck des Offenbarungsglaubens geworden.

Zum Schluß aber sei der gefundene bzw. rekonstruierte Text zusammenhängend hierhergesetzt [1].

1, 5 ὁ θεὸς φῶς ἐστίν
καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.
6 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπα-
ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. [τῶμεν,
7 ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί,
κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ.
8 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν,
ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
9 ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν
πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας.
10 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν,
ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

2, 4 ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν,
ψεύστης ἐστὶν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.
5 ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον,
ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται.
9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν
ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι.
10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει,
καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.
11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστιν
καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ.
29 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται,

[1] Was ich nicht mit einiger gesetzt, während ein rekonstruiertes Sicherheit der Vorlage zuschreiben Textstück in gebrochene Klammern kann, ist in runde Klammern ()|〈〉 gefaßt ist.

3, 4 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ.
6 πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει,
πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.
7 ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ⟨ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται⟩,
8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.
9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ,
10 πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ.
14 ⟨ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ⟩ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν
ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. [ζωήν,
15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν,
καὶ οὐκ ἔχει ζωὴν ἐν αὐτῷ μένουσαν.
24 (ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ)

4, 7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν,
8 (ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν.)
12 ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει,
καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστιν.
16 ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει,
καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

5, 1 ⟨ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ⟩ ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται,
4 ⟨καὶ⟩ πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον.

4, 5 ⟨ὁ ὢν⟩ ἐκ τοῦ κόσμου ἐκ τοῦ κόσμου λαλεῖ,
καὶ ὁ κόσμος αὐτοῦ ἀκούει.

6 ? ⟨ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ λαλεῖ,
καὶ⟩ ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ⟨αὐτοῦ⟩.

2, 23 πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει,
ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

5, 10 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ,
ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν.
12 ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν,
ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν (τοῦ θεοῦ) τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

II, 9 (πᾶς ὁ μὴ μένων ἐν ⟨τῷ υἱῷ τὸν πατέρα⟩ οὐκ ἔχει,
ὁ μένων ἐν ⟨τῷ υἱῷ⟩ καὶ τὸν πατέρα ἔχει.)

Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius.

Von

Karl Holl † (Berlin).

Lieber Freund!

Es sind jetzt über 36 Jahre her, seitdem Sie mit einem Ihnen bis dahin nur flüchtig vorgestellten Kandidaten eine nicht einmal bei Ihnen gefertigte Lizentiatenarbeit durchsprachen. Sie gingen damals mit einer mich fast beschämenden Anteilnahme auf alle Einzelheiten meiner Arbeit ein, teils im Ernst, teils mit freundlichem Spott mir alle Mängel meines Verfahrens zu Gemüte führend. Das Gespräch führte uns tiefer, wir kamen auf letzte theologische Fragen. Es wiederholte sich dasselbe. Sie predigten mir mit heiligem Ernst die unbedingte Pflicht der nüchternen Prüfung und den Mut, auch unbequemen Wahrheiten ins Auge zu sehen. Wie ich damals von Ihnen fortging, war mir vieles zerbrochen, was ich bis dahin für sicher gehalten hatte. Ich sah, daß ich ganz von neuem anfangen müßte. Aber ich hatte Lust bekommen, es zu tun. Ich hatte in den vier Stunden, die ich bei Ihnen gewesen war, mehr gelernt als sonst in einem Semester.

Seitdem haben Sie mich durch all die Jahre hindurch mit Ihrem Wohlwollen, mit Ihrer Freundschaft begleitet. Sie stärkten mich innerlich in den schweren Jahren, die für mich darauf folgten. Sie waren auch mein Mahner bei meiner wissenschaftlichen Arbeit. Bei allem, was ich schrieb, sind Sie für mich d e r Lehrer gewesen, oder vielmehr Sie saßen mir, schon während ich schrieb, wie damals gegenüber, und ich hörte wieder die Worte, die Sie ehedem an mich richteten.

Zuletzt hat uns noch Epiphanius zu gemeinsamer Arbeit zusammengeführt. Sie werden es darum verstehen, wenn ich gerade auf diesen Schriftsteller zurückgreife, um Ihnen an Ihrem Ehrentag meinen Dank zu bezeugen.

Im Ambrosianus 515 (früher M 50 sup.), einem Miscellankodex s. XIV—XV (vgl. die genauere Beschreibung bei Martini-Bassi S. 619 f.) findet sich f. 237 ff. ein Stück, das die rot geschriebene Überschrift trägt:

τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κωνσταντίας τῆς Κυπρίων νήσου περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας ἀκριβὴς διασάφησις· ἐκ τῆς πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον, Βιβιανόν (Βηβιανόν cod.) τε καὶ Κάρπον ἐπιστολῆς.

Innerhalb der Handschrift steht das Stück ganz für sich. Die vorausgehende Seite f. 236^{v} ist leer; ebenso sind am Schluß f. 240^{r} noch drei Linien frei; die Rückseite des Blatts f. 240^{v} ist wiederum leer. Der Schreiber unserer Handschrift hat es also einer eigenen Vorlage entnommen. Ob er das Bruchstück schon als solches vorfand oder selbst erst den wiedergegebenen Teil aus dem gewiß viel längeren Brief des Epiphanius aushob, läßt sich nicht entscheiden.

Der Text selbst lautet:

Ἔφαγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι τὸ πάσχα, μεθ' ὧν ὁ κύριος τοῦτο συνέφαγε, πρὸ δύο ἡμερῶν τοῦ τεταγμένου ἀληθινοῦ πάσχα· ὡς ἔλεγον οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι, ὅτι προλάβωμεν ποιῆσαι τὸ πάσχα, ἵνα μὴ ἐν τῷ θορύβῳ συλ-
5 ληφθέντος αὐτοῦ μὴ δυνηθῶμεν φαγεῖν τὸ πάσχα· ὡς φησι καὶ ὁ ἱερώτατος Ματθαῖος περὶ τοῦ σωτῆρος ὅτι εἶρηκε τοῖς μαθηταῖς· „οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι".
10 τοῦτο δὲ ἀκριβῶς ἐτελέσθη ὁπηνίκα ὁ Χριστὸς εἰς τὸ μυσ-
237^{v} τήριον ἤγετο τῇ δευτέρᾳ τοῦ σαββάτου, σύμβολον / οὔσης τῆς δεκάτης τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ διὰ τὸ

4 προλάβομεν cod. 11 οὔσης τῆς δεκάτης Holl οὖσα τῇ δεκάτῃ cod.

1 Vgl. Panarion haer. 51, 26, 2; II 295, 22 ff. Holl προέλαβον γὰρ καὶ ἔφαγον τὸ πάσχα . . . ἔφαγον οὖν τὸ πάσχα πρὸ δύο ἡμερῶν τοῦ <δεόντως> φαγεῖν. 3 Vgl. Matth. 26, 5; dazu Didaskalia V 17, 2 u. 6; I 286, 6 ff., 24 ff. Funk = S. 110, 20 ff., 111, 6 ff. Flemming. 6 Matth. 26, 2. 11 f. Vgl. Didaskalia V 14, 18; I 278, 9 Funk = S. 107, 21 Flemming, Panarion haer. 70, 12; 825 A Petavius τὸν ἀπὸ δεκάτης ἡμέρας σελήνης ἀριθμόν, ἥτις ἐστὶ σύλληψις τοῦ προβάτου καὶ ἀκροστιχὶς τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ, ἐπειδὴ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τὸ ἀντίτυπον αὐτοῦ πρόβατον ἐλαμβάνετο, ἀπὸ δεκάτης οὕτως ὁριζόμενον. 12 f. Vgl. Matth. 26, 15 f. u. 27, 9.

ἰῶτα. τότε γὰρ ὁ Ἰούδας ἔλαβε τὸ τίμημα τοῦ τετιμημένου, οὗ διετιμήσαντο παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ ἐζήτει εὐκαιρίαν ὅπως αὐτὸν παραδῷ. προέλαβον δὲ τεθορυβημένοι ἀντὶ τοῦ φυλαχθῆναι παρ' αὐτοῖς τὸ ἡγορασμένον αὐτοῖς πρόβατον διὰ τῶν τῷ Ἰούδᾳ δοθέντων ἀργυρίων ἕως πέμπτης σαββάτων καὶ ἀπὸ δεκάτης ἀριθμουμένων ἕως τεσσαρεσκαιδεκάτης ‹ἥτις ἦν› ἡ πέμπτη σαββάτων. προλαμβάνουσι δὲ θορυβούμενοι διὰ τὸν λαὸν καί φασι· προλάβωμεν ποιῆσαι τὸ πάσχα, ἵνα μὴ ὅταν ἔλθῃ ὁ λαὸς μὴ δυνηθῶμεν συλλαβέσθαι αὐτόν. καὶ τούτου ἕνεκα οὐκέτι τῇ πέμπτῃ ἔφαγον τὸ πάσχα, ἥτις κατήντα τῇ
238r ῑδ τῆς σελήνης, ἀλλὰ τῇ τρίτῃ σαββάτων ἐπιφωσκούσης/ τετράδος συλλαμβάνουσι τὸν Χριστόν, ἐν ᾗ καὶ τὸ πάσχα προλαμβάνοντες ἐπετέλουν.

βεβρώκει τοίνυν μετ' αὐτῶν τὸ πάσχα πρὸς ἑσπέραν τῇ δωδεκάτῃ πρὸ δύο ἡμερῶν τοῦ πάσχα, ἐπιφωσκούσης ιγ, λογιζομένης τῆς νυκτὸς εἰς τὴν ἡμέραν τουτέστιν ἀπὸ τρίτης εἰς τετράδα σαββάτων· ὅθεν ἡ ἐκκλησία τὴν τετράδα φυλάττει διὰ τὴν τοῦ κυρίου σύλληψιν, νηστεύουσα δι' ὅλου τοῦ ἔτους πάρεξ μόνον πεντηκοστῆς καὶ ἐπιφανίων. συλληφθεὶς δὲ πρὸς ἑσπέραν ἐπιφωσκούσης τετράδος μένει ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ Καιάφα ὅλην τὴν νύκτα. μὴ γὰρ νόμιζε ἐν τῇ πέμπτῃ πρὸς ἑσπέραν αὐτὸν συνειλῆφθαι,

---

7 ‹ἥτις ἦν› HOLL.

---

2 ff. vgl. Didaskalia V 17, 6; I 286, 24 ff. FUNK = 111, 6 ff. FLEMMING. **6** f. vgl. Panarion haer. 51, 26, 2; II 296, 1 ff. HOLL ἔφαγον οὖν τὸ πάσχα ... τῇ τρίτῃ ἑσπέρας ὅπερ ἔδει τῇ πέμπτῃ ἑσπέρας. τεσσαρεσκαιδεκάτη γὰρ οὕτως ἦν ἡ πέμπτη; dagegen nach S. 163. 20 ist die τεσσαρεσκαιδεκάτη der Freitag; so entspricht es auch der Rechnung des Epiph. selbst, wenn nach S. 160. Z. 11 der Montag der 10. des Mondmonats ist. Der Widerspruch löst sich durch Panarion haer. 51, 26, 3; II 297, 5 ff. HOLL πέμπτη τρισκαιδεκάτη ἡμερινή, νυκτερινὴ δὲ τεσσαρεσκαιδεκάτη πρὸ δεκατεσσάρων καλανδῶν Ἀπριλλίων· προσάββατον τεσσαρεσκαιδεκάτη ἡμερινὴ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἀπριλλίων; demnach betrachtet Epiph. die Zeit von Donnerstag abend bis Freitag abend als τεσσαρεσκαιδεκάτη. Dann hat Jesus an der τεσσαρεσκαιδεκάτη ἡμερινή den Tod erlitten. **15** Vgl. Didaskalia S. 107, 27 ff. FLEMMING. **16** Vgl. Panarion de fide c. 22 III 583, 15 f., 33 f. DINDORF, Didaskalia S. 107, 33 FLEMMING. **21** Didaskalia S. 106, 6 FLEMMING.

ἀνάγνωθι εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον καὶ διάσκεψαι καὶ ὄψῃ, ὅτι ὅτε μὲν ἀπὸ Γεθσημανῆ συλλαμβάνεται πρὸς Καιάφαν φέρεται. ἔμεινεν δὲ ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Καιάφα ἕως
238[v] τῆς ἕω. πρωίας δὲ παραδίδοται Ποντίῳ / Πιλάτῳ· γέγονε δὲ τοῦτο τετάρτῃ τῶν σαββάτων. καὶ ποιεῖ τὴν ἡμέραν ἐκείνην παρὰ Ποντίῳ Πιλάτῳ καὶ τὴν νύκτα ἕως πρωΐ. πέμπτῃ δὲ σαββάτων ἀποστέλλεται πρὸς Ἡρῴδην, ὄντα τότε ἐν Ἱεροσολύμοις, διὰ τὸ καὶ αὐτὸν ἐληλυθέναι μετὰ τῶν ἄλλων φαγεῖν τὸ πάσχα. καὶ ὡς ἐκεῖνος πολλὰ αὐτὸν ἐρωτήσας καὶ μὴ καταξιωθεὶς ἀποκρίσεως ἀντιπέμπει αὐτὸν Πιλάτῳ, καὶ ἐπιμείνας ἕως ἑνάτης ὥρας ἐν τῷ πραιτωρίῳ συγκεκλεισμένος. παράδοσις δέ τις ἔδραμε λεγόντων ἕως καὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων, ὅτι τὴν ἑνάτην ὥραν εἰσῆλθον οἱ μαθηταὶ κρυφῇ πρὸς αὐτὸν καὶ ἔκλασεν ἄρτον ψιλὸν καὶ συνεγεύσατο μετ' αὐτῶν ἐν τῇ φυλακῇ. ἔμεινε δὲ ἐκεῖ ὅλην τὴν νύκτα καὶ πρωΐ λίαν προφέρει αὐτὸν ἀπὸ
239[r] τοῦ πραιτωρίου ἡμέρᾳ προσαββάτου τῇ παρασκευῇ κα/λουμένῃ καὶ οὕτως ὥρᾳ γ̄ σταυροῦται κατὰ τὴν ἀκριβῆ τοῦ Μάρκου εἰσήγησιν καὶ Ἰωάννου τῶν θεσπεσίων εὐαγγελιστῶν· εἰ καὶ ἔν τισιν ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου γραφικοῦ ἕνεκεν σφάλματος παραπεποίηται τὸ Γ στοιχεῖον, ὅπερ τὸν τρεῖς ψῆφον δηλοῖ, εἰς τὸ ἐπισήμου, ὅπερ τὸν ἓξ παρίστησι διὰ τὸ ἀμφοτέρων τῶν στοιχείων τὰς κεραίας ἐκ τῶν εὐωνύμων εἰς τὰ δεξιὰ ἐπιβλέπειν ἡμᾶς· ὃ καὶ πρὸ ἡμῶν ἠκρίβωσαν Κλήμης τε καὶ Ὠριγένης καὶ ὁ Πάμφιλος Εὐσέβιος. καὶ οὐ χρὴ τοὺς φιλομαθεῖς ἀκροατὰς διὰ τὴν τοῦ στοιχείου ἀναίρεσιν ἢ παράθεσιν διασπᾶν τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων συμφωνίαν.

---

6 Πηλάτω cod. **11** καὶ ἐπιμείνας] lies wohl ἐκεῖ ἔμεινε HOLL (καὶ zu Beginn des Nachsatzes ist bei Epiph. ungebräuchlich). **12** παράδωσις cod. **26** Εὐσέβειος cod.

---

1 Vgl. Joh. 18, 24. **4** Vgl. Joh. 18, 28; dazu Didaskalia S. 106, 9 ff. FLEMMING. **5** ff. vgl. Lk. 23, 7 ff. **19** Mk. 15, 25; Joh. 19, 14. **25** Clemens wohl in der Schrift περὶ τοῦ πάσχα (Eusebius VI 13, 9; II 548, 19 ff. SCHWARTZ); vgl. etwa für Eusebius MIGNE 24, 693 ff. Vgl. auch Chronicon pasch. MIGNE 92, 77 C „ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα· ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη" καθὼς τὰ ἀκριβῆ βιβλία περιέχει αὐτό τε τὸ ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν πεφύλακται χάριτι θεοῦ ἐν τῇ Ἐφεσίων ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ὑπὸ τῶν πιστῶν ἐκεῖσε προσκυνεῖται.

ὅρα γὰρ πῶς καὶ Ματθαῖος ὁ σοφώτατος τὸν τοῦ σταυροῦ καιρὸν ἀκριβῶς ἐπισημαίνεται τῷ εἰπεῖν „καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθά, ὅ ἐστι κρανίου
239[v] τόπος", / ἔπειτα καὶ τὸν οἶνον μετὰ τῆς σμύρνης λοιπὸν καὶ τὴν τῶν ἱματίων διαμέρισιν ** ἐπάγει· „ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας θ" καὶ τὰ ἑξῆς. τινὲς δὲ οἴονται τὸν ἅγιον Ματθαῖον ἕκτῃ ὥρᾳ αὐτὸν ἐσταυρῶσθαι λέγειν· μεμελέτ‹ηται› δὲ τῷ ἁγίῳ τὸ ἀπὸ τῆς ἕκτης ὥρας σκότος.

σταυροῦται μὲν οὖν ὡς εἴρηται προσαββάτῳ ὥρᾳ γ̄ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ ἡμέρα μία ἀπὸ ὥρας γ̄ εἰς ς̄. μετὰ τὸ σταυρωθῆναι γὰρ λοιπὸν τῶν καταχθονίων εἰργάζετο τὴν σωτηρίαν, καὶ ἀπὸ τῆς ἕκτης εἰς θ̄ μία νύξ, ἀπὸ δὲ ἐννάτης εἰς ἑσπέραν μία ἡμέρα. ** καὶ γεγόνασι τρεῖς ἡμέραι καὶ δύο νύκτες. καὶ δι' ὅλου τοῦ σαββάτου μία ἡμέρα καὶ ἡ νὺξ ἡ ἐπιφώσκουσα εἰς τὴν κυριακήν. καὶ ἐπληρώθη τὸ περὶ αὐτοῦ εἰρημένον ὅτι „δεῖ ποιῆσαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας".

240[v] ὥρᾳ γ ἐσταυρώθη / πλήρης ἕκτῃ σαββάτων τεσσαρεσκαιδεκάτῃ κατὰ σελήνην, τετάρτῃ καὶ εἰκάδι τοῦ Φαμενὼθ μηνός, πρὸ ιγ̄ καλάνδων Ἀπριλλίων. διὸ νηστεύομεν καὶ τῷ προσαββάτῳ. ἀνέστη δὲ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, ἐξότε οἱ ἀλεκτρυόνες ἐφώνησαν, ἐν νυκτὶ τῆς ἰσονυκτίας συμμένῃ τῇ ἰσημερίᾳ τουτέστι τῇ ς̄ καὶ εἰκάδι τοῦ Φαμενὼθ μηνός, ὃς ἦν Νισὰν παρ' Ἑβραίοις ὁ ἑρμηνευό-

5 ** etwa ‹διηγησάμενος› Holl. **8** μεμελέτη‹ται› Holl. **14** ** ergänze etwa ‹ἀπὸ ἑσπέρας δὲ νὺξ ἡ ἐπιφώσκουσα εἰς σάββατον› Holl. τρεῖς| δύο Holl. **17** περὶ Holl; παρὰ cod. **24** ἀλεκτρυώνες cod. **25** ς̄ καὶ εἰκάδι Holl. Vgl. Z. 21 und Panarion haer. 51, 27, 6; II 298, 25, Holl ε̄ καὶ εἰκάδι cod.

3 Matth. 27, 33. **4** Matth. 27, 34 f. **5** Matth. 27, 45. **10** ff. vgl. Didaskalia c. 21; S. 106, 16 ff. Flemming = V 14, 9 ff.; S. 274, 7 ff. Funk. **17** Vgl. Matth. 12, 40. **20** vgl. Panarion haer. 51, 26, 3; II 297, 2 ff. Holl. **26** f. soll heißen: mit seinem Hauptteil fällt der Nisan in den Pharmuthi, aber ein Stück davon fällt bereits in den Phamenoth; zur Sache vgl. auch Tricentius im Chron. pasch. Migne 92, 73 B εἴτε οὖν σφαλλόμενοι Ἰουδαῖοι κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον ποτὲ μὲν Φαμενὼθ ἄγουσι τὸ ἑαυτῶν πάσχα εἴτε κατὰ τὸν ἐμβόλιμον μῆνα κατὰ τριετίας τῷ Φαρμουθί.

μενος Φαρμουθί. προλαμβάνουσι δὲ οἱ τῶν Ἑβραίων μῆνες τοὺς τῶν Αἰγυπτίων μῆνας καὶ οἱ τῶν εὐδαιμόνων Ἀθην<αί>ων ὡσαύτως καὶ Λακεδαιμονίων ὀκτὼ ἡμέρα<ι>ς, ἐὰν οὕτω τύχοι. ἦν δὲ ἡ νὺξ ἡ ἔχουσα τὰς αὐτὰς ὥρας καὶ ἡ παρελθοῦσα ἡμέρα τὰς αὐτάς.

2 εὐδαιμόνων] lies wohl Μακεδόνων Σαλαμινίων τοὺς τῶν HOLL; vgl. dazu die Kalendergleichungen Panarion haer. 51, 24, 1; II 293, 1 ff. und ebenda haer. 51, 24, 5; II 293, 20 ff. HOLL.

Das Bruchstück verdankt seine Erhaltung gewiß nur dem merkwürdigen, scheinbar ungemein sicher begründeten Aufriß der Karwoche, der in ihm vorgetragen wird.

Der Verfasser beginnt mit der Behauptung, daß die Juden, um Jesus leichter beseitigen zu können, das Passah damals willkürlich um zwei Tage zu früh, auf den Dienstag, statt auf den Donnerstag, angesetzt hätten. Als Beweis dafür muß Matth. 26, 2 dienen: ein Wort, das der Verfasser offenbar so versteht, daß eigentlich erst in zwei Tagen Ostern sein sollte.

Folgerichtig rückt dann, da Jesus sich der Anordnung gefügt und am Dienstag abend das Passah gefeiert hat, die Verhaftung auf die Nacht vom Dienstag auf Mittwoch oder, wie der Verfasser unter Zugrundelegung der jüdischen Berechnung sagt, auf den Mittwoch: das soll aus dem Johannesevangelium ganz klar hervorgehen; deshalb, als Tag der Verhaftung sei der Mittwoch auch Wochenfasttag. Und die Abmachung des Judas mit den Pharisäern wird bis auf den Montag zurückgeschoben. Dies betrachtet der Verfasser aber nur als eine neue Bestätigung seiner Rechnung: denn der Montag als der 10. Nisan, der Tag der Auswahl des Osterlamms, deute durch seinen Zahlwert (ι) geheimnisvoll auf Jesus hin.

Bei alledem bleibt jedoch der Freitag als der Tag der Kreuzigung und, wie sich schon aus der Berechnung für den Montag ergibt, als 14. Nisan unverändert bestehen. Der Zwischenraum zwischen der Gefangennahme und der Kreuzigung wird so ausgefüllt, daß jedes der in den Evangelien erwähnten Verhöre seinen eigenen Tag erhält. Zunächst wird Jesus in das Haus des Kaiphas gebracht; Mittwoch früh erfolgt die Auslieferung an Pilatus; sonst weiß der Verfasser über diesen Tag nichts zu er-

zählen. Donnerstag früh wird Jesus zu Herodes geschickt; von dort kommt er wieder ins Prätorium zurück. Jedenfalls vor nachmittags 3 Uhr. Denn auf diese Stunde verlegt der Verfasser eine seltsame, ihm, wie er sagt, durch Überlieferung zugetragene Geschichte. Die Jünger seien heimlich zu ihm ins Gefängnis gekommen, und er hätte mit ihnen das Abendmahl, jedoch nur als Brotbrechen gefeiert.

Beim Freitag — es wird später nachgetragen, daß auch dieser Tag als Tag der Kreuzigung Wochenfasttag sei — geht der Verfasser den Geschehnissen bis ins einzelne nach. Denn er will die Grundlage gewinnen für den Nachweis, daß Jesus wirklich nach Matth. 12, 40 3 Tage und 3 Nächte im Bauch der Erde geblieben sei. Gekreuzigt wird Jesus um 9 Uhr — die andere Angabe im Johannesevangelium sei nur ein Abschreiberfehler —; die Zeit bis zum Beginn der Finsternis = 1 Tag; die Finsternis von 12—3 Uhr = 1 Nacht; der Rest des Tages, von 3—6 Uhr wiederum = 1 Tag. So kommt dann, mit den beiden wirklichen Nächten des Freitags und des Samstags und dem zwischenliegenden Samstag selbst zusammen, die erforderliche Zahl richtig heraus.

Gekrönt wird das Ganze durch die Feststellung, daß Jesus am 16. Nisan = 26. Phamenoth = 22. März, d. h. nach dem von Anatolius angenommenen Frühlingspunkt [1] genau in der Frühjahrstag- und -nachtgleiche auferstanden sei.

An der Echtheit des Stücks, d. h. an der Abfassung durch Epiphanius ist nicht zu rütteln. Die Auseinandersetzung berührt sich mit gewissen Abschnitten des Panarion (haer. 51, 26 ff. und haer. 70, 9 ff.) so eng und so eigenartig, wie das nur bei einer Selbstwiederholung des gleichen Schriftstellers der Fall ist. Wechselseitig beleuchtet und ergänzt die eine Ausführung die andere. In unserem Stück bleibt eine Unklarheit bezüglich der Verschiebung, die die Juden beim Passah vorgenommen haben sollen. Im Eingang wird gesagt, daß sie das Passah um z w e i Tage, vom Donnerstag auf den Dienstag vorverlegt hätten. Daneben aber wird ständig der Freitag — genauer Donnerstag abend bis Freitag abend — als der 14. Nisan bezeichnet. Dann wäre das

[1] Vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abh. Gött. Akademie 1905) S. 15.

Passah am Freitag abend zu halten gewesen, und die Verschiebung hätte 3 Tage betragen. Die Auflösung bringt Panarion haer. 51, 26, 1 und 27, 1; II 295, 20 und 298, 5 Holl. Hier wird man belehrt, daß die Juden damals einen doppelten Verstoß begangen hätten: einmal hätten sie nach Aussage des Evangeliums — die Stelle Matth. 26, 2 wird im Panarion nicht ausdrücklich genannt — das Passah willkürlich um zwei Tage verschoben; dazu aber hätten sie zufolge eines Fehlers in ihrem Schaltungsverfahren, den Epiphanius des breiteren auseinandersetzt, noch um einen weiteren Tag sich getäuscht (haer. 51, 26, 4 ff.; II 297, 10 ff. Holl).

Auch sonst erkennt man in unserem Stück überall den Stil, die Liebhabereien und die eigentümliche Form der Gelehrsamkeit des Epiphanius: bei der Erörterung über den angeblichen Schreibfehler im Johannesevangelium, bei der Wiedergabe der „Überlieferung" über das Abendmahl im Gefängnis, bei den Kalendergleichungen bezüglich des Auferstehungstages, bei der Ermahnung an die φιλομαθεῖς ἀκροαταί (4, 15) — mit Vorliebe nennt Epiphanius seine Leser ἀκροαταί —, bei Wendungen wie ὅρα πῶς und bei wörtlichen Berührungen, wie 3, 17 mit Panarion de fide c. 22; III 583, 15 f. 33 f. Dindorf.

Das wirkliche geistige Eigentum des Epiphanius sind freilich die Grundgedanken unseres Stückes nicht. Es ist bei den Ausführungen in den genannten Abschnitten des Panarion schon lange bemerkt worden, daß Epiphanius dabei aus der sogenannten Didaskalie schöpft, der einzigen Kirchenrechtsquelle, die er kennt und verwertet. Unser Bruchstück bringt nur insofern etwas Neues, als Epiphanius sich in ihm viel enger an die Didaskalie anschließt; so eng, daß Epiphanius damit geradewegs zum Zeugen für die Didaskalie wird. Das erscheint aber um so erwünschter, weil das entsprechende Kapitel der Didaskalie (Kap. 21 S. 103 ff. Flemming-Achelis) eine umstrittene kritische Frage aufgibt.

Ed. Schwartz, der als erster das Kapitel einer ernsthaften Untersuchung unterzog[1], hat 7 Abschnitte in ihm unterschieden, wobei allerdings undeutlich bleibt, wie viele Bearbeiter zu den

[1] Christliche und jüdische Ostertafeln S. 105 ff.; vgl. die Zusammenstellung der Ergebnisse S. 114 ff.

7 Abschnitten gehören. C. SCHMIDT[1] hat dem widersprochen und die Einheitlichkeit des Kapitels lebhaft verteidigt. Ich stimme ED. SCHWARTZ im wesentlichen zu, möchte aber andere Gründe geltend machen, als er vorgebracht hat[2].

ED. SCHWARTZ hat ohne Frage richtig gesehen, daß innerhalb des Kapitels ein großer Einschnitt sich findet (zwischen S. 110, 13 und 14 FLEMMING-ACHELIS), der die ganze Auseinandersetzung in zwei Hälften scheidet.

Der erste Abschnitt beginnt nach einer mit dem Folgenden nur lose zusammenhängenden Einleitung und einer allgemeinen Rechtfertigung des christlichen Fastens aus Matth. 9, 14f. mit einem Überblick über die Karwoche:

Am Dienstag — es ist bemerkenswert, daß mit diesem Tag eingesetzt wird — hat Jesus mit seinen Jüngern das Abendmahl gefeiert. (Den Tag scheint der Verfasser ganz in der Ordnung zu finden.) In der Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch wird er verhaftet. Die Tage von Mittwoch werden dann ähnlich wie bei Epiphanius ausgefüllt: Mittwoch bei Kaiphas, Donnerstag an Pilatus ausgeliefert, Freitag die Verurteilung. Darauf folgt ebenso wie bei Epiphanius eine Berechnung der drei Tage und der drei Nächte. Sie weicht nur darin[3] von Epiphanius ab,

[1] Gespräche Jesu mit seinen Jüngern TU B. 43 S. 649 ff.

[2] Ich kann namentlich nicht finden, daß die Begründung des Osterfastens, die ED. SCHWARTZ vornehmlich als Scheidemittel verwendet, so starke Unterschiede aufweist, wie SCHWARTZ es darstellt.

[3] Ich kann den Text S. 106, 17 FLEMMING-ACHELIS nicht so beurteilen, wie C. SCHMIDT (Gespräche Jesu TU B. 43 S. 652 A. 1) es tut, als ob der Verfasser der Didaskalie vergessen hätte, daß die 3 Stunden der Finsternis von den 6, die Jesus am Kreuze hing, abgezogen werden müßten. Solche Gedankenlosigkeit ist auch dem unbegabtesten Verfasser nicht zuzutrauen. Es handelt sich gewiß nur um eine Ungeschicklichkeit der syrischen Übersetzung. — Ebensowenig kann ich annehmen, daß mit der 3. Stunde, in der Jesus auferstand, nach römischer Zählung 3 Uhr nachts gemeint sei. Es ist keinerlei Spur im Text zu finden, daß der Verfasser auf einmal von der jüdischen zur römischen Rechnung übergesprungen wäre; vielmehr stimmt der Ansatz auf 9 Uhr nachts mit allen andern Angaben des Textes aufs beste überein. Wenn S. 107, 2 ff. so scharf zwischen solchen Erscheinungen, die in der Nacht, und anderen, die bei Morgengrauen stattfanden, unterschieden wird, so muß der Verfasser die Auferstehung selbst in die Zeit vor Mitternacht verlegt haben.

daß von der Nacht Sonnabend auf Sonntag nur die drei ersten Stunden in Betracht gezogen werden. Denn in der dritten Stunde der Nacht ist Jesus auferstanden, in der Nacht noch den Frauen und beim Morgengrauen des Sonntags zuerst dem Levi und dann den Jüngern erschienen.

Ein Überblick über die ganze Karwoche — wenigstens vom Dienstag ab — wird also gegeben. Gemäß dem Hinweis auf das Fasten (Matth. 9, 14) innerhalb der Einleitung erwartet man nun, daß jetzt Vorschriften für das Osterfasten abgeleitet werden. Statt dessen werden in der darauffolgenden Belehrung — sie hat die Form einer Rede des Auferstandenen an seine Jünger — doch nur die alten Wochenfasttage, der Mittwoch und der Freitag, herausgezogen, der eine als Tag der Gefangennahme, der andere als Tag der Kreuzigung (S. 107, 10 und wieder S. 107, 25 ff.). Allerdings steht in unserem heutigen Text eine Ausführung dazwischen, die alle sechs Tage der Karwoche als Fasttage erweisen will (S. 107, 10—23). Aber wenn Ed. Schwartz in irgendetwas recht hat, so darin, daß dies ein Einschub ist. Beweisend dafür ist das Doppelte: einmal, daß hier auch der Montag ausdrücklich miteinbezogen ist, der doch in der vorausgehenden Erzählung überhaupt nicht vorkommt; zweitens, daß unmittelbar hinter jener kurzen Stelle wiederum nur von den zwei Wochenfasttagen des Mittwoch und des Freitag die Rede ist (S. 107, 25 ff.). Man mag vermuten, daß im ursprünglichen Text auch eine Vorschrift über ein Osterfasten — etwa von Freitag früh 9 Uhr bis Samstag abend 9 Uhr — nicht fehlte. Wozu hätte der Verfasser sonst seine Berechnung der drei Tage und der drei Nächte vorgelegt? Darauf deuten die Stellen innerhalb unseres Textes, an denen ausdrücklich auf ein Fasten am Passah hingewiesen wird. Denn ich sehe in diesen nicht, wie Ed. Schwartz, Eintragungen, sondern Reste des Ursprünglichen. Aber heute ist das weggestrichen oder durch jenen ungeschickten Einschub ersetzt.

Nach der Festlegung der Fasttage erläutert der Auferstandene seinen Jüngern noch eingehend den Sinn ihres Fastens. In breitester Ausführung wird dargelegt, daß das Fasten nicht Christus zuliebe gehalten werde, sondern die Bedeutung einer Fürbitte für die ungläubig gebliebenen Juden hätte.

Das ist unverkennbar ein Schlußwort. Aber nun beginnt in unserem heutigen Text S. 110,14ff. eine ganz von vorn anhebende Auseinandersetzung. Wiederum wird eine Chronologie der Karwoche gegeben. Aber die jetzige unterscheidet sich von der früheren in zwei wichtigen Punkten: 1) wird diesmal vom Dienstag bzw. Mittwoch auf den Montag als den Tag der Verabredung des Judas zurückgegriffen und die Bedeutung dieses Tages noch damit hervorgehoben, daß Judas das Geld sofort empfangen hätte, die Tat also, vor Gott wenigstens, damals schon geschehen war (S. 111, 25 ff.). 2) werden diesmal die Wochentage mit den jüdischen Monatsdaten geglichen. Das hat zur Folge eine noch weiter vertiefte Bedeutung des Montag (10. Nisan, Auswahl des Lammes, Hinweis auf Christus durch das ῑ), aber, was noch wichtiger ist, eine neue Beurteilung des Abendmahls am Dienstag. Jetzt, wo er nachrechnet, entdeckt der Verfasser, daß der Dienstag der 11. Nisan ist, während das Passah doch am 14. hätte stattfinden sollen, und er kann sich dies nicht anders erklären als so, daß die Juden an jenem Montag zugleich den Beschluß gefaßt hätten, das Passah um drei Tage vorzuschieben (S. 111, 10 ff.). Hier also taucht zuerst jene Behauptung auf, daß die Juden damals das Passah willkürlich verlegt hätten.

Aus der starken Betonung des Montag ist bereits ersichtlich, daß der Verfasser diesmal die Absicht hat, ein Fasten für die ganze Karwoche abzuleiten. Immerhin stuft er dabei in bemerkenswerter Weise ab: für die ersten vier Tage verlangt er nur ein Halbfasten; von der 9. Stunde an ist wenigstens der Genuß von Brot, Salz und Wasser erlaubt (S. 111, 31 ff.). Dagegen Freitag und Sonnabend bis Sonnabend nacht um 9 Uhr soll gar nichts genossen werden. Ausnahmsweise darf also in diesem Fall bis in den Sonntag hinein gefastet werden — denn die drei Stunden von Sonnabend nacht gehören schon zum Sonntag —, damit jenen drei Tagen und drei Nächten genug geschieht (S. 111, 34 f., 112, 18. 31; 114, 2. 17).

Vergleicht man nun dies mit Epiphanius, so hebt sich jetzt zunächst scharf ab, was das Sondereigentum des Epiphanius bildet. Ihm gehört zu die Zerlegung der drei Tage, um die das Passah verschoben worden sein soll, in 2 + 1 Tag, die voll-

ständigere Ausfüllung der Tage zwischen Gefangennahme und Kreuzigung, die Überlieferung über das sonderbare Abendmahl Donnerstag um 3 Uhr — dies übrigens nur ein Wiederschein einer von Epiphanius selbst anderwärts erwähnten, mannigfach verbreiteten kirchlichen Sitte[1] — und die Verlegung der Auferstehung auf den Hahnenschrei statt auf 9 Uhr nachts.

Aber im übrigen zeigt es sich, daß Epiphanius die Didaskalie in ihrem heutigen Umfang gelesen hat. Das Kennzeichnende aus beiden oben unterschiedenen Teilen der Didaskalie kommt bei ihm vor: er gibt eine Chronologie der Karwoche und hebt nur die Wochenfasttage hervor, er wiederholt die Berechnung der drei Tage und der drei Nächte, er betont im gleichen Sinn die Bedeutung des Montag und arbeitet von vornherein mit der Vorstellung einer willkürlichen Verlegung des Passah durch die Juden. Epiphanius hat also nicht eine ursprünglichere Form der Didaskalie vor sich gehabt, sondern sie im großen gelesen wie wir, wenn auch im einzelnen sein Text besser gewesen sein mag.

Daraus folgt nun aber selbstverständlich nicht, daß die Didaskalie, so wie sie jetzt vorliegt, wirklich eine Einheit wäre. Beiden Teilen ist gemeinsam, daß der Mittwoch als der Tag der Gefangennahme betrachtet wird. Dieser Punkt trägt alles andere. Denn von ihm aus ergibt sich der Dienstag als der Tag des Abendmahls und der Montag als der des bösen Rats. Insoweit mag man C. Schmidt recht geben. Trotzdem ist es unmöglich, beide Teile einem und demselben Verfasser zuzuschreiben. Das verhindert schon die einfache Tatsache, daß überhaupt ein zweites Mal mit einer Chronologie eingesetzt wird, noch mehr die abweichende Ausgestaltung der einen und der anderen Chronologie.

Ein Späterer hat also an den ursprünglichen Bestand der Didaskalie noch einen weiteren Teil angeschoben; ein Nachtrag, der zugleich auch eine gewisse Umarbeitung des Grundstockes notwendig machte. Da es sich in diesem Zusatz wesentlich um

[1] expos. fidei c. 22; III 584, 26 Dindorf ἐν τισὶ δὲ τόποις λατρεία οἰκονομίας ἐν τῇ πέμπτῃ γίνεται ὥρᾳ ἐνάτῃ καὶ οὕτως ἀπολύει μενόντων ἐν τῇ αὐτῇ ξηροφαγίᾳ.

die Begründung eines über die ganze Karwoche ausgedehnten Fastens handelt, so wird die Bearbeitung nach der Mitte des 3. Jahrhunderts erfolgt sein. Das stimmt mit dem zusammen, was man auch sonst in der Didaskalie wahrnimmt.

Mit alledem ist jedoch nur der Schutt weggeräumt, unter dem erst das wahrhaft für die Kirchengeschichte Wichtige zum Vorschein kommt. Das ist die Deutung des Mittwoch als Tag der Gefangennahme. Wenn es sich nunmehr herausgestellt hat, daß die ganze Chronologie der Karwoche sowohl in der Didaskalie als bei Epiphanius[1] von ihr abhängt, daneben aber augenscheinlich ist, wie wenig sie mit den evangelischen Berichten zusammenstimmt, so ergibt sich daraus die Doppelfrage:

1) Wie kommt der Verfasser der Didaskalie dazu, dem Mittwoch diese Bedeutung beizulegen?

2) Wie kommt Epiphanius dazu, noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts diesen Standpunkt samt allem, was die Didaskalie daraus entwickelt hatte, in einer Streitschrift zu verteidigen?

Was das erste anlangt, so hat hier C. Schmidt alle Schuld auf den Verfasser der Didaskalie geworfen. Er bezichtigt ihn einer Verfälschung der geschichtlichen Tatsachen, sogar einer pia fraus[2], weil er mit diesem Kniff nur sein sechstägiges Osterfasten hätte durchdrücken können. Allein dabei ist übersehen, daß die Anschauung der Didaskalie auch anderwärts Vertreter hat. Viktorin von Pettau hat sie in seiner Schrift gleichfalls vorgetragen[3]. Und es ist ausgeschlossen, daß er sie aus der Di-

---

[1] Ich hebe hier noch hervor, daß Epiphanius auch im Panarion die beiden Wochenfasttage ganz ebenso begründet, wie in unserm Bruchstück expos. fid. c. 22; III 583, 15 Dindorf τετράδι δὲ καὶ [ἐν] προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης, ἐπειδήπερ ἐπιφωσκούσῃ τετράδι σύνελήφθη ὁ κύριος καὶ τῷ προσαββάτῳ ἐσταυρώθη.

[2] Gespräche Jesu mit seinen Jüngern S. 651, 659, 661.

[3] De fabr. mundi III 456, 27 f. Routh[2] homo Christus Jesus ... tetrade ab impiis comprehensus est. Itaque ob captivitatem eius tetradem ... superpositionem facimus; III 457, 13 hoc quoque die (sc. sexto) ob passionem domini Jesu Christi aut stationem deo aut ieiunium facimus.

daskalie übernommen hätte. Das zeigt das Auseinandergehen an einem verwandten Punkt. Viktorin kennt außer dem Mittwoch und Freitag auch schon den Sonnabend als Wochenfasttag[1]. Hätte er aus der Didaskalie geschöpft, so wäre es das Gegebene, das Unvermeidliche gewesen, daß er auch bei diesem Fasttag die Leidensgeschichte, Matth. 9, 14 f. und die Rechnung der drei Tage und der drei Nächte verwertet oder wenigstens mitverwertet hätte. Anstatt dessen bringt er eine selbständige, nur aus der Rücksicht der Vorbereitung auf den Sonntag hergeleitete Begründung[2].

Demnach fußt der Verfasser der Didaskalie mit seiner Deutung des Mittwoch auf der Überlieferung, und zwar, wie sich aus inneren Gründen sagen läßt, auf einer sehr alten Überlieferung. Man darf es nicht als eine rein zufällige Tatsache betrachten, daß die andere, die den evangelischen Berichten besser entsprechende Auffassung des Mittwoch — als Tag der Verabredung des Judas mit den Pharisäern — erst verhältnismäßig spät, bei Petrus von Alexandrien, für unser Wissen auftaucht[3]. Wäre sie die ältere gewesen, so hätte die Deutung auf die Gefangennahme niemals sich neben ihr durchsetzen können. Man kann es sogar sofort bestimmter aussprechen: die Auffassung der Didaskalie muß bis in die Zeit hinaufreichen, wo Ostern noch nicht am Sonntag gefeiert wurde.

Doch um dies zu verdeutlichen, ist es nötig, auf die ganze Geschichte des Fastens und des Osterfestes zurückzugreifen. Auch nach der glänzenden Abhandlung von Ed. Schwartz gibt es hier noch mancherlei aufzuhellen.

Es ist allgemein zugestanden, daß die ältesten Feiern der

---

[1] Vgl. über die Geschichte des Sabbathfastens meine Abhandlung Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1916 S. 853ff.

[2] Ebda. III 457, 15 Routh[2] die septimo requievit ab omnibus operibus suis et benedixit eum et sanctificavit. hoc die solemus superponere; idcirco ut die dominico cum gratiarum actione ad panem exeamus.

[3] ep. can. c. 15; IV 25 Routh[2] οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν εὐλόγως προστέτακται· τὴν μὲν τετράδα διὰ τὸ γενόμενον συμβούλιον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῇ προδοσιᾷ τοῦ κυρίου, τὴν δὲ παρασκευὴν διὰ τὸ πεπονθέναι αὐτὸν ὑπὲρ ἡμῶν.

Christenheit nicht Jahres-, sondern Wochenfeiern gewesen sind. Das Häuflein, das ungeduldig auf das Wiederkommen des Herrn wartete, rechnete nicht mit Jahren. Mit dieser sehnsüchtigen Erwartung stehen auch die Wochenfasttage in Verbindung, die nach dem Ausweis der Didache sehr früh neben dem Sonntag aufgekommen sind. Denn wo in der Urchristenheit das Fasten auftritt, erscheint es nirgends als bloße Kasteiung, die ihren Selbstzweck hätte, sondern immer entweder als Verstärkung des Gebets oder als Bereitung auf eine erwartete Offenbarung. Ich erinnere dafür nur an Lk. 2, 37, Mk. 2, 29 — es tut nichts zur Sache, daß das ἐν νηστείᾳ wohl nicht ursprünglich ist —, Act. 13, 2f.; 14, 23. Daß dieser Sinn auch den Wochenfasttagen zugrunde liegt, beweist der bei Hermas (sim. V 1) dafür auftretende Name *statio*. Ich vermag diese Benennung nicht anders zu verstehen, als so, daß der Christ auf Wache steht, um den Herrn zu empfangen; das Fasten, das er hält, ist eine Verstärkung seines Gebetes: ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.

Es ist also nicht einfach Übernahme einer jüdischen Sitte gewesen, wenn die Urchristenheit ihre Wochenfasttage schuf. Eine Rücksicht auf das Judentum hat nur insofern gewaltet, als man nach dessen Vorbild bestimmte Tage in der Woche festsetzte, die man dann aber absichtlich (Didache 8, 1) anders legt als das Judentum. — Ebensowenig ist der Gesichtspunkt, der in Mk. 2, 19 f. hervortritt[1], der der Trauer um den entschwundenen Bräutigam, der einzig und zutiefst maßgebende gewesen; stärker wirkte der Wunsch und die sichere Erwartung, ihn wiederzusehen.

Aber, um dies nochmals zu betonen, eine Beziehung auf Jesus ist also von Anfang da. Nur ist es der Erhöhte, der Wiederkommende, an den man dabei dachte. Die Erinnerung an den geschichtlichen Christus, an die letzten Tage, konnte sich erst eindrängen, wie die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft erlahmte. Dann rückte die Trauer um den Ent-

[1] Ich stimme ganz JÜLICHER zu, wenn er auch gegen WELLHAUSEN (das Evangelium Marci S. 20) daran festhält (Rel. in Gesch. u. Gegenwart II 831 vgl. Gleichnisreden II 187), daß Marc. 2, 19 ein echtes Herrenwort ist.

schwundenen[1] stärker in den Vordergrund, und nunmehr lag es nahe, vom Sonntag, dem Tag der Auferstehung aus die beiden Wochenfasttage mit denjenigen Ereignissen in Verbindung zu bringen, die den schmerzlichsten Eindruck hinterlassen hatten. Das war aber neben der Kreuzigung die Gefangennahme. Denn ein wirkliches Ereignis, etwas, was man erlebt hatte, mußte es sein, wenn man darüber trauern sollte; nicht ein bloßer Plan, wie die Abrede des Judas mit den Pharisäern. So ist der Mittwoch der Gedächtnistag der Gefangennahme geworden. Geschichtliche Bedenken empfand man dabei nicht, weil gar keine geschichtliche Absicht vorlag. Der Tag war ein Sinnbild, wie es schließlich der Freitag und der Sonntag auch waren. Denn Jesus war doch nicht an jedem beliebigen Freitag gekreuzigt worden und an jedem beliebigen Sonntag auferstanden.

Auch von der Jahresfeier, vom Osterfest aus, ergab sich kein Anstoß, so lange dieses als Fest des 14. Nisan durch die Woche hindurchwandelte und die Begehung sich auf einen einzigen Tag oder vielmehr einen einzigen Abend beschränkte. So tritt uns die Feier im 2. Jahrhundert in Kleinasien entgegen; aber gewiß hat Kleinasien diese Form nicht selbständig entwickelt, sondern sie durch die ums Jahr 70 dorthin übersiedelnden Mitglieder der Urgemeinde überkommen. Denn nur in der Urgemeinde konnte der Grundsatz entstehen, für den Kleinasien später so leidenschaftlich kämpfte, daß man Ostern mit den Juden feiern müßte. Dort, wo die Erinnerung an das letzte Mahl und an die Umstände der Kreuzigung lebendig blieb und man alljährlich das damals Durchlebte wieder durchlebte, dort, und nur dort konnte es als selbstverständlich erscheinen, daß man diesen Zusammenhang mit der jüdischen Feier bei der eigenen Erinnerungsfeier festhielt. Eine „historische“ Ab-

[1] Ich verstehe nicht recht, inwiefern Ed. Schwartz (Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 110f.) die Form, in der die Didaskalie diesen Beweggrund einführt, als widerspruchsvoll empfindet. Wenn dort S. 105, 21 Flemming gesagt wird, daß Jesus wohl mit seinen Wirkungen bei uns ist, aber dem Blick ferngerückt ist, so hebt doch das Zweite das Erste nicht auf. Der Satz, daß Jesus mit seinen Wirkungen der Gemeinde immer nahe ist, ist doch nur die selbstverständliche (Matth. 28, 20) Einschränkung, die der christliche Glaube an dem Entschwundensein Jesu anbringen mußte.

sicht kam auch dabei nicht ins Spiel. Sonst hätte man ja vielmehr auf den „richtigen" Wochen- oder Monatstag dringen müssen. Ebensowenig handelt es sich um „Gesetzlichkeit", als ob man an die Vorschrift des Alten Testaments sich noch gebunden gefühlt hätte. Maßgebend war vielmehr das natürliche Bedürfnis, das Erlebnis von damals möglichst getreu bei sich zu wiederholen. Dazu gehörte aber notwendig auch die Umwelt: eine richtige Passahfeier, die die Juden auf ihre Weise abhielten. Je weiter man sich zeitlich von den Anfängen entfernte, desto unerläßlicher erschien gerade dieser äußere Rahmen. Der Kontrast zur gleichzeitigen Feier der Juden ergab die Stimmung. So dachte man nachzuempfinden, was die ersten Jünger erlebt hatten.

Die Voraussetzung für eine Reibung zwischen Jahresfeier und Wochenfeier wurde erst geschaffen, als man dazu überging, Ostern am Sonntag zu feiern. Es ist auch für unsere Frage wichtig festzustellen, wo und wann dies zuerst erfolgt ist.

Aufschluß darüber gibt eine, wie mir scheint, bis jetzt noch nicht vollkommen ausgewertete Urkunde aus dem Osterstreit. Unter den bei Eusebius erwähnten Briefen befindet sich auch der einer großen palästinensischen Synode. Die Versammlung, an der die hervorragendsten Bischöfe der Provinz: Theophilos von Cäsarea, Narkissos von Jerusalem, Kassios von Tyros, Klaros von Ptolemais teilnahmen, trat nachdrücklichst für die Feier am Sonntag ein[1]. Sie stützt sich dabei in erster Linie auf ihre eigene apostolische Überlieferung, die sie so hochschätzt, daß sie verlangt, ihr Schreiben müßte überallhin verbreitet werden[2]. Daneben aber beruft sie sich auf ihre Übereinstimmung mit der alexandrinischen Kirche. Regelmäßig finde zwischen

[1] Eusebius nennt sie V 23, 3; I 488, 22 ff. SCHWARTZ an erster Stelle unter den Synoden, die dafür eintreten ὡς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρας τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον. Die Namen der Teilnehmer vollständiger V 25; I 496, 25 ff. SCHWARTZ.

[2] Eusebius V 25; I 496, 28 SCHWARTZ περὶ τῆς κατελθούσης εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως πλεῖστα διειληφότες u. ebda. 498, 1 τῆς δ'ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν παροικίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥᾳδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς.

ihnen und den Alexandrinern ein Schriftenaustausch statt, um den Tag des Passah festzustellen[1].

Daraus ergibt sich zweierlei: 1) Palästina hat gegenüber der Urgemeinde den Brauch gewechselt. Das ist überraschend, wird aber verständlich, sobald man sich daran erinnert, daß in Palästina, vor allem in Jerusalem, nach dem zweiten jüdischen Krieg die Überlieferung abgerissen ist. Seitdem den Beschnittenen das Betreten von Älia verboten war und es deshalb dort nur noch heidenchristliche Bischöfe gab, setzt eine neue Entwicklung ein, die betont heidenchristlich ist und deshalb, wie eben unser Schreiben bestätigt, sich stärker nach Alexandrien als nach Syrien hin zuneigt. Es widerlegt selbstverständlich den festgestellten Brauch nicht, wenn die Synode sich für ihren Standpunkt auf apostolische Überlieferung beruft. Daraus folgt nicht mehr, als daß der Wandel des Brauchs um 190 schon lange vollzogen war. Es gibt aber auch ein nicht zu verachtendes äußeres Zeugnis dafür, daß die Neuerung tatsächlich mit jener veränderten Zusammensetzung der jerusalemischen Gemeinde in Beziehung stand. Epiphanius sagt ausdrücklich, daß der Zwiespalt in der Kirche bezüglich des Osterfestes mit der Zeit begonnen hätte, wo es in Jerusalem keine Bischöfe aus der Beschneidung mehr gab[2]. Das ist wohl mehr als eine bloße Vermutung des Epiphanius. Die von ihm angeführten Namen zeigen, daß er (uns verlorene) Schriften in der Hand gehabt haben muß, aus denen er wohl genauere Kunde schöpfen konnte.

[1] Eusebius V 25; I 498, 3 ff. SCHWARTZ δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν ἥπερ καὶ ἡμεῖς· παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν.

[2] Panarion haer. 70, 9; III 255, 2 ff. DINDORF καὶ ἦν ἁπλῶς φύρσις πολλὴ καὶ κάματος ὡς πολλοῖς φιλολόγοις οὐκ ἄγνωστον, ἐν πόσοις καιροῖς θόρυβος ἐκινεῖτο ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ κηρύγματι περὶ τοῦ τῆς ἑορτῆς ταύτης ζητήματος, ἔν τε χρόνοις Πολυκάρπου καὶ Βίκτορος... ἐν ἄλλοις δὲ ὅσοις καιροῖς ἔν τε χρόνοις Ἀλεξάνδρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Κρισκεντίου..., ἕως τῶν ἡμετέρων χρόνων· ἐξ ὅτου ἐταράχθη <ἡ ἐκκλησία> μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἐμπερίτόμων ἐπισκόπων οὕτως ἐφέρετο. Vgl. dazu noch 70, 10 III 256, 4 ff. ἅμα δὲ καὶ πεντεκαίδεκα ἐπίσκοποι γεγόνασιν ἐκ περιτομῆς καὶ ἐχρῆν τότε τῶν ἐπισκόπων ἐκ περιτομῆς [ὄντων] ἐν Ἱερουσαλὴμ καταστάθέντων τὸν πάντα κόσμον τούτοις συνέπεσθαι.

2) Ebenso bemerkenswert ist, daß Palästina und Alexandria sich untereinander über den Sonntag, an dem sie Ostern feiern wollen, verständigen. Daraus erhellt, daß die Regel, nach der sie sich richteten, nicht einfach gelautet haben kann: „an dem Sonntag, der auf das jüdische Passah folgt." Das reichte wohl schon aus dem Grunde nicht aus, weil die Juden in den verschiedenen Provinzen ihren Nisan in verschiedener Weise mit dem heimischen Kalender glichen[1]. Jedenfalls spürt man darin einen Willen zu einer gewissen Selbständigkeit gegenüber dem jüdischen Ansatz, eine erste Regung der Stimmung, die später zur Aufstellung eigener christlicher Osterzyklen führt.

Der Bruch, den das heidenchristlich gewordene Jerusalem mit der bisherigen Sitte vollzog, ist offenbar der für die Kirche maßgebende Vorgang geworden. Mindestens ist keine Gemeinde nachweisbar, wo man früher die Osterfeier am Sonntag eingeführt hätte. Die Annahme, daß etwa paulinische Gemeinden von Anfang Ostern so gefeiert hätten, ist nur ein unbegründetes Vorurteil. Weiß man doch nicht einmal, wieweit und von wann an sie Ostern überhaupt feierten.

Duchesne[2] hat allerdings geglaubt, Rom in diesem Punkt den Vorrang sichern zu können. Er stützt sich dabei auf die vielverhandelte Stelle im Brief des Irenäus an Viktor, wo Irenäus diesem vorhält, daß die römischen Bischöfe vor Soter: ein Anicet, Pius, Hyginus, Telesphorus, Xystus, obwohl sie selbst zu den μὴ τηροῦντες gehörten, doch ihrerseits in gutem Frieden mit den τηροῦντες gelebt hätten[3]. Duchesne ergänzt zu τηροῦντες ein τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην und folgert dann weiter, daß Xystus es gewesen sei, der die Osterfeier am Sonntag in Rom eingeführt hätte.

[1] Vgl. Ed. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 126 f.

[2] Revue des questions hist. 28, 5 ff. — Wiederholt hist. anc. de l'église I 289.

[3] Eusebius h. e. V 24, 14; I 494, 28 ff. Schwartz ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν ἐν αἷς ἐτηρεῖτο ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς. καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν.

Man wird gegen die Rolle, die hier Soter zugeschrieben wird, von vornherein einwenden, daß es Irenäus an dieser Stelle gewiß nicht darauf ankam, mit Xystus einen Anfangspunkt festzusetzen. Er schaut in der Liste der römischen Bischöfe von Soter an rückwärts, bis dahin, wo die Namen für ihn eben bloß noch Namen werden und die Geschichte sich im Nebel verliert. Schon daß er bis auf Hyginus, Telesphorus, Xystus überhaupt zurückging, war im Grund eine höchst gewagte Sache. Man sieht es doch aus dem 3. Buch seines großen Werks, wie wenig Tatsächliches er von ihnen weiß. Hätte man ihn auf Ehre und Gewissen nach Belegen für die von ihm behauptete Stellungnahme der genannten Bischöfe gefragt, so wäre er gewiß in die schwerste Verlegenheit gekommen.

Aber auch im übrigen ist Duchesnes Auffassung der Stelle unhaltbar. Die Aussage des Irenäus erhält von zwei Punkten aus ihr Licht. 1) grenzt er gleich in den Eingangsworten die römischen Bischöfe vor Soter[1] bestimmt gegen ihre Nachfolger ab. 2) sagt er am Schluß des Satzes, daß damals, d. h. also in der Zeit vor Soter, der Gegensatz zwischen Rom und Kleinasien größer gewesen sei als jetzt im Osterstreit. Daraus folgt unweigerlich, daß unter Soter ein entscheidender Umschwung in Rom stattgefunden hat. Für einen derartigen Umschwung bleibt jedoch innerhalb Duchesnes Auffassung schlechterdings kein Raum. Er muß deshalb die Worte des Irenäus dahin umdeuten, daß unter Soter die Beziehungen zu Kleinasien eine Spannung erfahren hätten[2]. Davon sagt Irenäus freilich so etwa das Gegenteil: wenn v o r Soter der sachliche Gegensatz größer war als heute, so heißt das doch, daß er s e i t Soter — wenn der

[1] Es geht nicht an, wie C. Schmidt (Gespräche Jesu S. 596) es versucht, diese Hervorhebung des Soter von da aus zu entkräften, daß Irenäus ein paar Zeilen nachher (496, 5) einfach von οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι redet. Damit hebt Irenäus doch die vorher gezogene Grenze, die er durch die Einzelaufzählung der Vorgänger des Soter (Aniket, Pius, Hyginus usw.) noch eindrücklicher macht, nicht wieder auf, sondern betont nur d i e Seite der Sache, auf die es Viktor gegenüber ankommt: „auch diese alle sind deine Vorgänger gewesen, römische Bischöfe so gut wie du."

[2] Hist. ancienne de l'eglise I 289 sous Soter successeur d'Anicet, les rapports paraissent avoir été un peu plus tendus.

römische Bischof nur ruhig überlegen wollte — geringer geworden ist.

Es genügt aber auch nicht, wenn man mit ZAHN[1] zu τηρεῖν ein τὴν νηστείαν ergänzt. Dann wäre Soter derjenige römische Bischof, der das früher dort nicht übliche Osterfasten in Rom eingeführt hätte. Ich sehe ab von den Einzelschwierigkeiten, in die sich diese Auslegung verwickelt — war die römische Kirche zunächst quartadezimanisch? Wann ist sie dann zum Sonntag übergegangen? Denn Soter hat doch nur das Fasten eingeführt. Oder hat sie von Anfang an den Sonntag gefeiert: wie kommt es dann, daß dieser Unterscheidungspunkt (nach ZAHNS Deutung!) in der Auseinandersetzung zwischen Anicet und Polykarp überhaupt nicht berührt wurde[2]? —, ich stelle nur die entscheidende Frage: konnte Irenäus wirklich behaupten wollen, der Unterschied zwischen Fasten und Nichtfasten vor Ostern griffe tiefer als der zwischen einer Feier am 14. Nisan und einer solchen am Sonntag?

Es bleibt nichts übrig als zu τηροῦντες zu ergänzen τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα. Die früheren römischen Bischöfe waren μὴ τηροῦντες, sofern sie überhaupt kein Ostern feierten. Soter erst hat das Fest in Rom eingeführt[3]. Aber dann offenbar — das zeigt Viktor — sofort als Feier am Sonntag. Den Quartadezimanismus hat Rom übersprungen.

Darnach wäre die Einführung des Ostersonntags in Rom etwa um ein Menschenalter später erfolgt als in Jerusalem und Alexandria.

Aber noch von einem anderen Punkt aus läßt es sich erweisen, daß der römische Brauch tatsächlich der jüngere ist. Wie Alexandrien und Rom eigene christliche Osterzyklen aufstellen, gehen sie in einem grundlegenden Punkt scharf aus-

[1] Forsch. z. Gesch. d. neutest. Kan. IV 294 ff.

[2] Auch das müßte man fragen, ob eine Osterfeier ohne vorausgehendes Fasten überhaupt denkbar ist. Soviel hat HUGO KOCH (Z. wiss. Theol. B. 55 S. 289 ff.) doch sicher bewiesen, daß gerade im Abendland die Begriffe pascha und Fasten als eng zusammengehörig empfunden wurden. Mindestens, wie konnte Anicet Anstoß daran nehmen, wenn Polykarp sich auf das Osterfest durch Fasten vorbereitete?

[3] Ich freue mich, daß auch K. MÜLLER, Kirchengesch. I²215, dieser Auffassung zustimmt.

einander: in Alexandria betrachtet man schon die XV als gültiges Mondalter für den Ostersonntag, während man in Rom erst die XVI anerkennt. Das wird so zäh auf beiden Seiten festgehalten, daß es mit ursprünglichen Empfindungen zusammenhängen muß. Den alexandrinischen Standpunkt hat Ed. Schwartz überzeugend erklärt. Es präge sich in ihm „mit fast brutaler Deutlichkeit die Auffassung aus, daß das christliche Passah die Erfüllung des typischen Pascha des Gesetzes ist“[1]. Man bleibt, so möchte ich es sagen, auch bei der Verlegung auf den Sonntag dem 14. Nisan so nah wie irgend möglich. Weniger befriedigend deutet Ed. Schwartz den römischen Grundsatz. Er will ihn davon herleiten, daß der 16. Nisan, als der Tag der Garbenschwinge, „der Tag, von dem aus die πεντηκοστή berechnet wurde“, noch seine besondere Bedeutung gehabt habe[2]. Es ist schwer zu glauben, daß man im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts solche Feinheiten des jüdischen Gesetzes noch als maßgebend betrachtet hätte[3]. Viel näher liegt eine Erklärung aus christlichen Gedanken heraus. Wenn für den Ostersonntag erst die XVI zulässig ist, so ist für den Freitag die XIV gesichert. Die XIV, der Tag des Passah, war aber nach Hippolyt, der hier gewiß die römische Auffassung wiedergibt, der Tag — nicht des Abendmahls, sondern der Kreuzigung[4]. Anders ausgedrückt: während man in Alexandria auf den Sonntag, den Tag der Auferstehung, das entscheidende Gewicht legt, so bezieht man in Rom auch den Freitag, den Tag der Kreuzigung, in die Osterfeier ausdrücklich mit ein und setzt damit innerhalb des christ-

[1] Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 8.

[2] Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 32 f.

[3] Wie wenig dieser Punkt geeignet ist, den Unterschied zwischen Rom und Alexandria zu erklären, mag man auch daraus ersehen, daß der Alexandriner Clemens ihn gerade für sich, für seine Behauptung, daß Jesus am 14. Nisan gestorben sei, ins Feld führt Chron. pasch. Migne 92, 81 C ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις· τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.

[4] Chron. pasch. Migne 92, 86 B (aus Hippolyts Syntagma) ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστός, οὔκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα. οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ; ebda. C (aus dem σύγγραμμα περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα) τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν ἀλλ' ἔπαθεν.

lichen Erlösungsgedankens Tod und Auferstehung schärfer gegeneinander ab.

Von der quartadezimanischen Feier aus betrachtet, zeigt sich hier eine schrittweise Weiterentwicklung: die alte Feier, auf einen einzigen Abend beschränkt, Gegenstand der Feier die christliche Erlösung in der Einheit von Tod und Auferstehung [1]; dem bleibt Alexandria (und Palästina) dem Inhalt der Feier nach ganz nahe, nur der Tag ist anders gewählt; Rom erst zieht die Folgerung aus der Verlegung auf den Sonntag, indem es auch den Freitag in seiner Sonderbedeutung dem Sonntag gegenüber zu seinem Recht bringt. Damit ist zugleich augenscheinlich, daß Rom auf Alexandria oder Palästina weiterbaut. Dann hat Soter wohl auch von dorther die Anregung empfangen.

Mit der Verlegung des Osterfestes beginnt jedoch, wie Irenäus bereits bemerkt hat, zugleich ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Osterfastens. Bis dahin war die Ausdehnung und die Form des Fastens vor Ostern frei. Jetzt gab es — wenigstens bei der römischen Auffassung — einen sicheren Anfangspunkt, den Freitag. Von da aus erhielt dann Mk. 2, 20 einen neuen, bestimmten Sinn: die Tage, während deren Christus den Seinigen entrissen war, sollten dadurch als verbindliche Fasttage bezeichnet sein [2].

Dieser römische Brauch hat sich rasch auch in den Osten verbreitet, ohne daß er indes einen Einfluß auf die Deutung der Wochenfasttage ausgeübt hätte. Dies erfolgt auch dann nicht sofort, als man anfing, das in der Osterzeit übliche Samstags-

[1] Diese von SCHÜRER begründete Auffassung scheint mir auch durch die von C. SCHMIDT herausgegebene Schrift nicht, wie C. SCHMIDT selbst meint (Gespräche Jesu S. 600), widerlegt, sondern gerade bestätigt zu sein. Denn wenn die Feier auf der einen Seite „Gedenktag des Todes" heißt (S. 52, 4), auf der andern Seite dauern soll „bis der Hahn kräht" (S. 54, 5), d. h. bis zu der Stunde, in die die Auferstehung gesetzt wurde, so sieht man, daß auch hier Tod und Auferstehung zusammen gefeiert wurde. Der Name „Gedenktag des Todes" für sich allein entscheidet nicht. Auch Tricentius noch nennt das Osterfest eine ἀνάμνησις τοῦ πάθους (Chron. pasch. MIGNE 92, 73 C), gewiß ohne die Auferstehung damit ausschließen zu wollen.

[2] Tertullian de ieiunio 13; 291, 16 REIFFERSCHEID-WISSOWA convenio vos et praeter pascha ieiunantes citra illos dies, quibus ablatus est sponsus.

fasten auch auf die Woche zu übertragen [1]. Man sieht es aus Viktorin von Pettau, wie unbekümmert man daneben fortfuhr, den Mittwoch als den Tag der Gefangennahme zu bezeichnen. Eine Veranlassung dies nachzuprüfen entstand erst, wie um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Brauch aufkam, das Osterfasten auf die ganze Karwoche auszudehnen. Denn nun mußte man versuchen, dies von der Leidensgeschichte aus zu begründen.

In dieser Lage ergaben sich zwei Möglichkeiten. Man konnte entweder die überlieferte Deutung des Mittwoch wie eine geschichtliche Aussage behandeln. Dann wurde der Dienstag zum Tag des Abendmahls, der Montag zu dem des bösen Rats; so wie der Aufriß in der Didaskalie und bei Epiphanius vorliegt. Das hatte den Vorzug, daß man damit den Montag erreichte und so ohne Schwierigkeiten das sechstägige Fasten ableiten konnte. — Oder aber man versuchte nun ernsthaft, auf Grund der evangelischen Berichte die Bedeutung der einzelnen Tage festzustellen. Dann mußte man mit der herkömmlichen Auffassung des Mittwoch brechen; es war noch drückender, daß dabei für die ersten Tage der Woche nichts religiös Bedeutsames herauskam. Aber ein ernsthaftes Hindernis bildete dies doch nicht. Die Neigung der Zeit ging ohnedem so stark darauf, das Fasten vor Ostern zu verlängern, daß die Erstreckung auf die ganze Woche auch ohne besondere Begründung für die einzelnen Tage sich durchsetzte. Die bessere Übereinstimmung mit den evangelischen Berichten gab wohl den Ausschlag. Es ist dafür bezeichnend, daß selbst der Bearbeiter der Didaskalie, der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen [2], die Deutung des Mittwoch auf die Gefangennahme preisgegeben hat [3].

---

[1] Vgl. über die Geschichte des Sabbatfastens meine Abhandlung Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1916, S. 853 ff.

[2] Allerdings schreibt der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen nicht am selben Ort, wie der der Didaskalie. Denn ich muß jetzt Ed. Schwartz recht geben, daß die Apostolischen Konstitutionen nicht in Syrien, sondern vermutlich in Konstantinopel verfaßt sind.

[3] V 14, 20; I 279, 6 Funk τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν, τὴν μὲν διὰ τὴν προδοσίαν, τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος vgl. VII 23, 2; I 408, 4 f. Funk τῇ μὲν τετράδι ἡ κρίσις ἐξῆλθεν ἡ κατὰ τοῦ κυρίου, Ἰούδα χρήμασιν ἐπαγγειλαμένου τὴν προδοσίαν.

Um so merkwürdiger erscheint es dann, daß ein Jahrhundert nach jener Wendung Epiphanius die Anschauung der Didaskalie in ihrem ganzen Umfang wieder vorträgt und daß er den Mut hat, sie in einem Schreiben vorzutragen, das ausgerechnet mit an die Alexandriner sich richtete. Ein freundlicher Zufall will es, daß wir in der Lage sind, auch dieses Rätsel zu lösen.

Epiphanius selbst redet in seinem Panarion von Streitigkeiten über das Osterfest, die sich bis in seine eigene Gegenwart fortsetzten. Er hebt dabei aus der letzten Vergangenheit besonders hervor die Auseinandersetzung zwischen Alexander von Alexandrien und einem gewissen Crescentius [1].

Deutlicheres erfährt man aus dem Chronicon paschale. Der Verfasser teilt in der Vorrede zunächst Bruchstücke aus Streitschriften mit, die zwischen einem Tricentius und Petrus von Alexandrien gewechselt wurden.

Tricentius — es ist in der Tat verführerisch, ihn, wie Duchesne wollte, mit dem bei Epiphanius genannten Crescentius gleichzusetzen — vertritt in seiner Schrift den Standpunkt, daß die Juden sich von jeher in der Ansetzung des Passah geirrt hätten. Als Beweis dafür genügt ihm das Psalmwort (94, 10): ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ. (Auf das ἀεὶ fällt dabei der Nachdruck[2]). Trotzdem erklärt er es für unumgänglich, bei der Feier des Passah sich nach den Juden zu richten. Denn für die Christen komme es doch auf nichts anderes an, als darauf, das Gedächtnis des Leidens Christi zu feiern. Das bedeute aber auch, man müsse es in der Zeit feiern, die die Evangelisten dafür angegeben hätten [3].

[1] Panarion haer. 70, 9; III 255, 8 ff. Dindorf ἐν ἄλλοις δὲ ὅσοις καιροῖς (sc. θόρυβος ἐκινεῖτο ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ κηρύγματι περὶ τοῦ τῆς ἑορτῆς ταύτης ζητήματος), ἔν τε χρόνοις Ἀλεξάνδρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Κρισκεντίου ὡς πρὸς ἀλλήλους εὑρίσκοντας ἕκαστος αὐτῶν γράφοντες καὶ διαμαχόμενοι ἕως τῶν ἡμετέρων χρόνων.

[2] Migne 92, 73 C ἀπ' ἀρχῆς γὰρ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας πάντοτε οὕτω ποιήσαντες φαίνονται (sc. σφαλλόμενοι κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον), ὅθεν καὶ αἰτιώμενος αὐτοὺς ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου ἔλεγεν, καὶ εἶπεν· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ.

[3] Ebda. 73 B/C πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν, ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι (Ed. Schwartz will den Text berichtigen, indem er vor κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν ein ἔπαθε oder τοῦτο ἐγένετο einschiebt. Das scheint mir ganz überflüssig. Tricentius will sagen: wir

Spöttisch fügt er im Blick auf die Alexandriner hinzu, daß die Evangelisten doch zu einer Zeit geschrieben hätten, in der die Ägypter vom Christentum überhaupt noch nichts wußten [1].

Aus dieser letzten Bemerkung ist sicher zu schließen, daß Tricentius außerhalb Ägyptens zu suchen ist [2], und dann doch wohl in der antiochenischen Diözese. Dort und dort allein ist ja in der Zeit zwischen dem Osterstreit und dem nicänischen Konzil der alte Standpunkt grundsätzlich festgehalten worden, daß man Ostern mit den Juden feiern müsse; nur mit dem Zugeständnis, das seit dem Osterstreit unumgänglich war, daß die christliche Feier am Sonntag nach dem jüdischen Passah stattfinden müsse. Daß Tricentius diesem Kirchengebiet angehört, geht auch noch aus einem Punkt hervor. Das Psalmwort (94, 10), das Tricentius wie einen Schlagsatz verwertet, kommt bereits in der Didaskalie vor [3]. Es war offenbar innerhalb der betreffenden Richtung eine ganz geläufige Belegstelle. Da aber die Didaskalie aller Wahrscheinlichkeit nach in Syrien verfaßt ist, so ist die Zuweisung des Tricentius an diese Provinz von neuem bestätigt.

Von Alexandria aus hat Petrus auch die Schrift des Tricentius erwidert. Für Petrus ist es ein Ungedanke, daß alle die Propheten und heiligen Männer in Israel und gar noch Christus selbst ein falsches Passah gefeiert haben sollten [4]. Er bestreitet,

---

haben an Ostern doch das Gedächtnis des Todes Christi zu feiern, „und zwar haben wir es zu feiern in der Zeit" usw.).

[1] MIGNE 92, 73 C (man muß Ostern feiern) ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι.

[2] ED. SCHWARTZ (Ostertafeln S. 116) hat aus dieser Bemerkung freilich das Umgekehrte gefolgert. Mir scheint bedeutsam, daß Tricentius Αἰγυπτίους sagt und nicht 'Αλεξανδρεῖς. Daß Tricentius Quartadezimaner war, wie C. SCHMIDT S. 614 sagt, dünkt mich freilich unglaublich.

[3] C. 21; S. 111, 147 FLEMMING-ACHELIS (bei der Verlegung des Passah) „so daß sie bei Gott Tadel ernten werden, da sie in allen Stücken in der Irre gingen" (FLEMMING-ACHELIS haben die Anspielung auf das Psalmwort nicht erkannt).

[4] MIGNE 92, 73 B/C οὐδέπω εἰς τοῦτο ἐπλανῶντο 'Ιουδαῖοι, ἡνίκα συνῆσαν αὐτοῖς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται, πολλῷ δὲ μᾶλλον οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας 76 A εὐχερὴς δὲ μᾶλλον καὶ πᾶς ὅστις τολμᾷ ἐν τούτῳ καὶ Μωυσέα τὸν τηλικοῦτον θεράποντα τοῦ θεοῦ αἰτιᾶσθαι ἢ τὸν διαδεξάμενον αὐτὸν 'Ιησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ ἢ τοὺς καθεξῆς τοὺς εὖ παρηκολουθηκότας αὐτῶν καὶ ἄρξαντας.

daß das Psalmwort gerade jene besondere Beziehung auf die Passahfeier der Juden hätte [1]. Aber er hebt doch die Behauptung des Gegners nicht völlig auf, sondern begnügt sich, sie einzuschränken. Erst seit der Eroberung Jerusalems durch Vespasian hätten die Juden den falschen Weg eingeschlagen, sofern sie jetzt Ostern vor der Tag- und Nachtgleiche feierten, während das Gesetz doch deutlich vorschriebe, daß es erst hinter dieser Grenze begangen werden dürfe. Denn nur dann falle es wirklich in den ersten Monat des Jahres [2].

Der Streit zwischen Tricentius und Petrus beleuchtet hell die Schwierigkeiten, auf die der von Alexandria aufgestellte Osterkanon innerhalb der östlichen Kirche stieß. Es möchte dem christlichen Selbstgefühl schmeicheln, wenn man durch eine eigene Osterberechnung sich völlig von dem Passahansatz der Juden befreite. Aber schuf man damit nicht etwas Künstliches, etwas Unwirkliches? Schnitt man so nicht alle Beziehung zu dem Passah ab, an dem Jesus gekreuzigt worden war? In Alexandria ist man darauf bedacht gewesen, diesem Einwand von vornherein zu begegnen. Schon die Regel, die Dionysius aufstellte, daß Ostern nur hinter der Tag- und Nachtgleiche gefeiert werden dürfe[3], richtet sich gegen einen vermeintlichen Mißbrauch der Juden. Deutlicher erklärt Anatolius, daß auch die Juden diese Regel gekannt und sich vor Christus streng an sie gehalten hätten [4]; was doch zugleich hieß, daß sie nach dieser Zeit von

[1] Ebda. 73 D οὐδὲ γὰρ διὰ τὴν νομοθεσίαν τοῦ πάσχα λέγει αὐτοὺς ὁ θεὸς ἀεὶ πλανωμένους τῇ καρδίᾳ . . ., ἀλλὰ διά τε τὴν ἄλλην πᾶσαν παρακοὴν καὶ διὰ τὰ πονηρὰ καὶ ἀηδῆ αὐτῶν ἔργα.

[2] Ebda. 73 A τὸν παρ' Ἑβραίοις νομοθετηθέντα πρῶτον μῆνα, ὃν ἔγνωμεν πεφυλαγμένον παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς ἁλώσεως Ἱερουσαλήμ (aus 69 B ergibt sich, daß die Eroberung unter Vespasian gemeint ist) 73 B οἱ γὰρ νῦν πρὸ ἰσημερίας αὐτὸ ποιοῦσι πάνυ ἀμελῶς καὶ κατεσφαλμένως 72 B ὅθεν καλῶς νενομοθέτηται ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, εἰς ὁποίαν δ' ἂν ἑβδομάδα ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκαταία τοῦ πρώτου μηνός, ἐν αὐτῇ ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα.

[3] Eusebius h. e. VII 20; II 674, 12 ff. Schwartz ἐν ᾗ (sc. ἑορταστικῇ) καὶ κανόνα ἐκτίθεται ὀκταετηρίδος, ὅτι μὴ ἄλλοτε ἢ μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν προσήκοι τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ἐπιτελεῖν.

[4] Eusebius h. e. VII 32, 16; II 722, 27 Schwartz ἔστιν δ' οὐχ ἡμέτερος οὗτος ὁ λόγος, Ἰουδαίοις δὲ ἐγινώσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ ἐφυλάττετό τε πρὸς αὐτῶν μάλιστα.

ihr abgefallen seien. Das war eine kühne Behauptung; denn in Wirklichkeit hatten die Juden sich immer damit begnügt, ihr Passah um das Äquinoktium herum zu feiern. Auch Philo und Josephus, auf die sich Anatolius beruft, machen davon keine Ausnahme [1]. Aber vermöge dieser Behauptung konnten nun die Alexandriner ihren eigenen Kanon in das Licht rücken, daß durch ihn nur das Alte, Echte, vom Gesetz vorgeschriebene und auch von Jesus noch Innegehaltene gegenüber dem Irrtum der heutigen Juden wiederhergestellt würde.

Außerhalb Alexandrias, d. h. in Antiochia, ließ man sich diese Behauptung vom Irrtum der Juden wohl gefallen. Aber man beanstandete, daß die Juden erst neuerdings vom Richtigen abgewichen sein sollten. Ihr Verfahren bei der Passahfestsetzung sei doch zu allen Zeiten dasselbe geblieben. Immer müßten sie sich deshalb geirrt haben [2]. Aber um so trotziger behauptete man den eigenen Standpunkt. Einerlei ob die Juden sich geirrt haben, Jesus ist nun einmal bei einem jüdischen Passah gekreuzigt worden, und wenn Ostern ein Erinnerungsfest an das Leiden Christi sein soll, so muß deshalb auch der Zusammenhang mit dem jüdischen Passah aufrecht erhalten werden [3].

In Nicäa ist diese Richtung wohl unterlegen, aber nicht völlig totgemacht worden. Der nicänische Beschluß über das Osterfest ist uns ja leider in seiner genauen Fassung nicht erhalten. Man sieht nur so viel, daß die alexandrinische Regel: Ostern unbedingt hinter der Tag- und Nachtgleiche, bestätigt wurde. Aber ein bestimmter Zyklus ist offenbar nicht vorgeschrieben worden. So blieb immer noch ein gewisser Spielraum. Wie er von den Antiochenern benutzt wurde, hat ein glücklicher Fund von Ed. Schwartz [4] gezeigt. Die orientalische Synode von

[1] Vgl. Ed. Schwartz, Christl. und jüd. Ostertafeln S. 139 ff.

[2] Chron. pasch. Migne 92, 73 C (aus Tricentius) οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐπιτηροῦντες τὸν σεληνιακὸν δρόμον ἄγουσιν (sc. οἱ Ἰουδαῖοι) αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης δὶς μὲν τῷ Φαμενώθ, ἅπαξ δὲ κατὰ τριετίαν τῷ Φαρμουθί· ἀπ' ἀρχῆς γὰρ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσιάς πάντοτε οὕτω ποιήσαντες φαίνονται.

[3] Vgl. oben S. 184 und schon die Vorschrift, wie sie Epiphanius noch in der Didaskalie las Panarion haer. 70, 10; III 255, 25 ὑμεῖς μὴ ψηφίζετε, ἀλλὰ ποιεῖτε ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς, μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε 256, 15 κἂν τε πλανηθῶσι, μηδὲν ὑμῖν μελέτω.

[4] Christl. u. jüdisch. Ostertafeln S. 121 ff.

Sardika, auf der der antiochenische Einfluß überwog, hat sich in der Aufstellung eines eigenen Osterkanons versucht. Sie geht dabei überall von den jüdischen Passahdaten aus und lehnt nur diejenigen Ansätze ab, die vor die Tag- und Nachtgleiche fallen.

In diese Linie eines Ringens zwischen Antiochia und Alexandria gehört nun auch unser Epiphaniusbrief hinein. Er läßt sich geschichtlich um so sicherer einreihen, weil auch die Antwort, die von Alexandria aus erteilt wurde, uns erhalten ist.

In jener Einleitung des Chronicon paschale ist auch ein Stück aus einem Brief des Athanasius an Epiphanius mitgeteilt [1]. Athanasius läßt dort seinen Kampfgenossen reichlich unwirsch an: er solle anstatt zu tadeln vielmehr auf den Frieden der Kirche hinarbeiten. Er möge nicht Leute unterstützen, die aus reiner Streitlust Zwistigkeiten über das Passah herbeiführen, und während sie sich ihres Christentums rühmen, in Wahrheit den Juden nachlaufen. Was können sie denn Glaubwürdiges für ihre Behauptung (vom falschen Passah der Juden, das auch Jesus mitgefeiert haben soll) beibringen angesichts des Schriftworts „am ersten Tag aber der süßen Brote, an dem das Passah gefeiert werden mußte“[2]. Also damals ist es richtig zugegangen; erst jetzt gilt von den Juden das Psalmwort „Immer irren sie in ihrem Herzen“.

Kein Zweifel, daß der von Athanasius Angeredete unser Epiphanius ist; ebenso augenscheinlich aber auch, daß der

[1] Ich setze die ganze Stelle her, MIGNE 92, 76 C: καὶ Ἀθανάσιος δὲ ὁ μέγας τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας φωστὴρ ἐν τῇ μνημονευθείσῃ (vgl. 72 A) πρὸς Ἐπιφάνιον ἐπίσκοπον ἐπιστολῇ διδάσκει λέγων οὕτως· οὐκοῦν ὥσπερ συνήθλησας καὶ συνεχάρης, οὕτω καὶ τοῦ μέμφεσθαι παῦσαι καὶ μᾶλλον εὔχου ἵνα τοῦ λοιποῦ ἡ μὲν ἐκκλησία βεβαίαν τὴν εἰρήνην ἔχῃ καὶ παύσονται αἱ αἱρέσεις τῆς μιαιφόνου προαιρέσεως, παύσονται δὲ καὶ οὗτοι φιλονεικοῦντες, οἳ ἐφευρόντες ἑαυτοῖς ζητήματα προφάσει μὲν τοῦ σωτηριώδους πάσχα, ἔργῳ δὲ τῆς ἰδίας ἔριδος χάριν μάλιστα, ὅτι ἐξ ἡμῶν εἶναι δοκοῦντες καὶ Χριστιανοὶ αὐχοῦντες λέγεσθαι ζηλοῦσι τὰ τῶν προδεδωκότων Ἰουδαίων· ὁποία γὰρ αὐτοῖς καὶ πιθανὴ ἀπολογία γένοιτ’ ἂν ἄρα, ἐπειδὴ γέγραπται· „τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων καὶ ἐνῇ ἔδει θύειν τὸ πάσχα“. ἀλλ’ ἐγίνετο τότε καλῶς, νῦν δὲ κατὰ τὸ γεγραμμένον „ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ.“

[2] Den Text hat Athanasius sich selbst aus Mark 14, 12 und Luk. 22, 7 zusammengesetzt.

Brief des Athanasius die Entgegnung auf unsere Schrift darstellt. In dieser handelt es sich ja, wie der Titel ausweist περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας, sie war mitgerichtet an die Ägypter, bedeutete also eine Herausforderung für Athanasius, und sie verfocht tatsächlich die den Alexandrinern so anstößige Behauptung, daß die Juden zur Zeit Jesu nicht das richtige Passah gefeiert und Jesus dieses falsche Passah mitgefeiert hätte.

Dadurch wird zunächst die Entstehungszeit unserer Schrift innerhalb enger Grenzen festgelegt. Eine Grenze nach oben ergibt sich daraus, daß Epiphanius ebenso im Titel unserer Schrift wie in der Erwiderung des Athanasius Bischof heißt. Da Epiphanius diese Würde im Jahr 367 erlangt hat, Athanasius andererseits im Jahr 373 gestorben ist, so fällt unsere Schrift zwischen diese beiden Jahre. Sie ist damit die älteste erhaltene, vielleicht die erste Schrift des Epiphanius überhaupt. Daß sie jedenfalls vor dem Panarion verfaßt ist, wird noch durch eine Verweisung innerhalb dieses Werks sichergestellt [1].

Aber nunmehr erhält auch die eigentümliche Anschrift unseres Briefs erst ihre volle Deutlichkeit. Er ist gerichtet πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον, Βιβιανόν τε καὶ Κάρπον· ἔτι μὴν καὶ πρὸς Αἰγυπτίους. Die vier mit Namen genannten Männer sind uns sonst völlig unbekannt; aber wenn sie so bestimmt von „den Ägyptern" unterschieden werden, so ist noch sicherer als im Fall des Tricentius zu schließen, daß sie einer anderen Kirchenprovinz angehören müssen. Ihre Kennzeichnung durch Athanasius — daß sie, auf jenes Psalmwort sich stützend, den ständigen Irrtum der Juden behaupten und doch mit ihnen zusammengehen wollen — macht es vollends unzweifelhaft, daß sie den Standpunkt des Tricentius teilen. Noch um das Jahr 370 hat also diese Richtung einen Vorstoß gegen den alexandrinischen Osterzyklus gemacht.

Da die Zueignung des Briefs beide streitende Parteien aufführt, so ist Epiphanius wohl von den Antiochenern als eine

[1] Panarion, haer. 51, 26, 2, II 295, 22ff. Holl προέλαβον γὰρ καὶ ἔφαγον τὸ πάσχα ὡς φησι τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡμεῖς πολλάκις εἴπαμεν. Da Epiphanius weder im Ancoratus noch im Panarion vorher über diesen Punkt geredet hat, so ist damit unsere Schrift jedenfalls mitgemeint und wohl an erster Stelle gemeint.

Art Schiedsrichter angerufen worden. Man mochte ihn dazu für geeignet halten, weil er selbst auch der antiochenischen Diözese, wenigstens im weiteren Sinn, angehörte, andererseits von ihm bekannt war, daß er Athanasius nahestand.

Die Auseinandersetzung zwischen Athanasius und Epiphanius, die daraus folgte, ist für beide Männer bezeichnend. Bei Athanasius sieht man, wie grob er auch gegen seine Freunde werden konnte, wenn sie ihm seine Kirchenpolitik störten. Für ihn bildete auch der alexandrinische Osterzyklus ein unerläßliches Stück der Stellung, für die er kämpfte. Epiphanius hat sich die Abfertigung durch Athanasius soweit zu Herzen genommen, daß er auch nach dem Tod des Athanasius im Panarion nur andeutungsweise von einem bis in die Gegenwart sich fortsetzenden Streit redet. Sachlich ließ er sich nicht beirren. Er trägt im Panarion genau das wieder vor, was er in seinem Briefe gesagt hatte. Denn da, wo seine Gelehrsamkeit in Frage kam, ließ er sich von niemand überzeugen. Auch von einem Athanasius nicht.

Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382.

Von

Karl Müller (Tübingen).

Es handelt sich hier um zwei Kanones, die in den Ausgaben unter denen von Konstantinopel 381 stehen, von denen aber der zweite sehr wahrscheinlich der Synode derselben Stadt von 382 angehört [1].

Die Kanones haben früher [2] die Ansicht bestätigen müssen, daß schon in c. 6 von Nicaea eine Anzahl „Obermetropoliten" bestellt worden seien. Aber Sohm ist dem entgegengetreten [3]. Er hat in c. 2 lediglich den Willen gesehen, die Bischöfe einer Reichsdiözese von den Angelegenheiten der vier anderen auszuschließen, ihnen dort keine Ordination und keine Regierungshandlung zu gestatten, sofern sie nicht etwa dazu aus der anderen Diözese selbst gerufen würden. Dagegen hat Sohm (S. 333) anerkannt, daß in c. 6 die Synode der politischen Diözese als ordentliches, der Provinzialsynode übergeordnetes Glied der Kirchenverfassung aufgestellt sei, als zweite Instanz für die Anklage gegen einen Bischof. Auch hier ist dann Lübeck wieder zur älteren, besonders von Maassen vertretenen Ansicht zurückgekehrt [4]. Aber seine Beweise sind von derselben Art, wie ich sie an anderem Ort charakterisiert habe [5]. Und da ich nun von der ganz anderen Grundanschauung ausgehe, die ich dort ausgeführt habe, so wird es nicht nötig sein, sie im einzelnen zu be-

---

[1] S. Hefele, Conciliengeschichte[2] 2, 13 f.

[2] Vgl. Fr. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom 1853 S. 39 ff. Hinschius, Kirchenrecht 1, 540 f. u. a.

[3] Sohm, Kirchenrecht 1, 423 bis 448.

[4] S. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhs. 1901 § 10 S. 172 ff. Dort auch die Auffassungen von Kattenbusch, Rohrbach und Rauschen.

[5] Beiträge zur Geschichte der Verfassung der alten Kirche (Abh. der Preuß. Akad. d. W. 1922. Phil. hist. Kl. Nr. 3) S. 18 ff. — Um so sonderbarer mutet die Überhebung an, mit der Lübeck Sohm kritisiert.

sprechen. Dagegen muß ich allerdings bemerken, daß ich SOHMS These im großen ganzen für vollkommen zutreffend halte und nur an einem Punkt zu ergänzen denke.

C. 2 lautet: [a] Τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι μηδὲ συγχέειν τὰς ἐκκλησίας. Ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς Ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν Ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον, καὶ τοὺς τῆς Θράκης τὰ τῆς Θρακικῆς μόνον οἰκονομεῖν.

[b] Ἀκλήτους δὲ ἐπισκόπους ὑπὲρ διοίκησιν μὴ ἐπιβαίνειν ἐπὶ χειροτονίαις ἢ τισιν ἄλλαις οἰκονομίαις ἐκκλησιαστικαῖς. Φυλαττομένου δὲ τοῦ προγεγραμμένου περὶ τῶν διοικήσεων κανόνος εὔδηλον ὡς τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὡρισμένα.

[c] Τὰς δὲ ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας οἰκονομεῖσθαι χρὴ κατὰ τὴν κρατήσασαν συνήθειαν παρὰ τῶν πατέρων.

Mag man das τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους, wie meist geschieht, mit „jenseits einer Diözese" oder wie RAUSCHEN[1] will, „die Bischöfe einer Diözese" übersetzen, der Sinn bleibt immer der negative: die Bischöfe einer Diözese sind von jeder Kirchengewalt in einer anderen Diözese ausgeschlossen. Nur beiläufig bemerke ich, daß unter den Diözesen hier natürlich die politischen verstanden sind. Es ist nicht der mindeste Anlaß zu der Annahme vorhanden, daß διοίκησις ein kirchlicher Terminus geworden wäre[2]. So gewiß in c. 4—6 von Nicaea die ἐπαρχία eben die Reichsprovinz bezeichnet, so gewiß ist es hier die Reichsdiözese.

[1] Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. S. 480. Unmöglich ist jedenfalls die Übersetzung in KATTENBUSCHS Konfessionskunde 1, 84 „Diözesanleiter". Das wird, abgesehen von der sprachlichen Seite, auch dadurch ausgeschlossen, daß in [b] ὑπὲρ διοίκησιν doch mit ἐπιβαίνειν zusammengehört und nur das Überschreiten der Diözesangrenzen gemeint sein kann. Das aber spricht doch auch gegen RAUSCHENS Übersetzung.

[2] Wie es MAASSEN S. 57 und LÜBECK S. 176 tun.

Dieses Verbot an die Bischöfe, mit Regierungsmaßregeln die Diözesangrenzen zu überschreiten, wird nun ins einzelne ausgeführt: der Bischof von Alexandrien bleibt auf die neue Diözese Ägypten beschränkt, die Bischöfe der anderen Diözesen — Oriens, Asien, Pontus, Thrazien — je auf die ihrige. Auch hier ist alles, wie Sohm sich ausdrückt, negativ. Nur eine positive Bestimmung findet sich: der Kirche von Antiochien müssen die πρεσβεῖα gewahrt bleiben, die ihr in den Kanones von Nicaea zugebilligt sind.

Der Absatz b wiederholt dann zunächst das Verbot an die Bischöfe, die Grenzen der Diözese zu überschreiten, und spezialisiert weiter die Fälle, um die es sich dabei handeln könnte: ἐπὶ χειροτονίαις ἤ τισιν ἄλλαις οἰκονομίαις ἐκκλησιαστικαῖς, fügt dann aber hinzu, daß bei dieser Bestimmung über die Diözesen das bestehen bleiben müsse, was in Nicaea beschlossen worden sei, daß nämlich die Angelegenheiten einer Provinz deren Synode wahrzunehmen habe.

Von Absatz c möchte ich hier absehen. Was bedeuten nun aber die Bestimmungen in a und b?

Man sieht den Anlaß für die Aufstellung des Kanons allgemein in dem Vorgehen des Bischofs Petrus von Alexandrien, der kurz vor der Synode von 381 den Kyniker Maximus zum Bischof von Konstantinopel geweiht hatte. Das wird auch der Hauptanlaß gewesen sein, wie man schon aus c. 4 schließen kann, wo auf diesen Fall besonders eingegangen wird. Aber von der Synode, die die großen Streitigkeiten seit 325 abschließen sollte, wird man auch vermuten dürfen, daß sie an alle ähnlichen Fälle der letzten Jahrzehnte gedacht haben werde, die zur „Verwirrung" der Kirche gedient hatten: ich erinnere nur, wie zum Beispiel eine antiochenische, also im wesentlichen syrische Synode den Kappadozier Gregor für Alexandrien geweiht hatte.

C. 6, der also wahrscheinlich der Synode von 382 angehört, hat einzig und allein die Absicht, die willkürlichen Anklagen gegen die rechtgläubigen Bischöfe, wie sie namentlich von den Häretikern erhoben werden, einzuschränken. Dann heißt es am Schluß: wenn Leute, gegen die keinerlei Vorwurf vorliegt, den Bischof eines kirchlichen Vergehens bezichtigen, τούτους κελεύει ἡ

ἁγία σύνοδος πρῶτον μὲν ἐπὶ τῶν τῆς ἐπαρχίας πάντων ἐπισκόπων ἐνίστασθαι τὰς κατηγορίας καὶ ἐπ' αὐτῶν ἐλέγχειν τὰ ἐγκλήματα τοῦ ἐν αἰτίαις τισὶν ἐπισκόπου. Εἰ δὲ συμβαίη ἀδυνατῆσαι τοὺς ἐπαρχιώτας πρὸς διόρθωσιν τῶν ἐπιφερομένων ἐγκλημάτων τῷ ἐπισκόπῳ, τότε αὐτοὺς προσιέναι μείζονι συνόδῳ τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων ἐκείνης ὑπὲρ τῆς αἰτίας ταύτης συγκαλουμένων καὶ μὴ πρότερον ἐνίστασθαι τὴν κατηγορίαν, πρὶν ἢ ἐγγράφως αὐτοὺς τὸν ἴσον αὐτοῖς ὑποτιμήσασθαι κίνδυνον, εἴπερ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων τάξει[1] συκοφαντοῦντες τὸν κατηγορούμενον ἐπίσκοπον ἐλεγχθεῖεν.

Also: kirchliche Klagen gegen einen Bischof, gegen die nicht von vornherein ein Einwand besteht, müssen zuerst vor der Provinzialsynode angebracht und vom Kläger durchgeführt werden. Erweist sich die Klage als unbegründet, so kann sich der Kläger an eine größere Synode von Bischöfen der Reichsdiözese wenden, muß sich aber vorher für den Fall, daß sich seine Anklage als unbegründet erweist, verpflichten, dieselbe Strafe zu übernehmen, die den Bischof getroffen hätte, wenn er schuldig erwiesen worden wäre.

Die beiden Kanones hängen, wie ersichtlich ist, zusammen. C. 2 verbietet den Bischöfen für „Weihen und andere Regierungshandlungen" ihre Diözese zu überschreiten. C. 6 weist ihnen innerhalb dieser Diözese eine bestimmte Aufgabe zu: sie sollen zur Synode zusammentreten und in zweiter Instanz, über der Provinzialsynode, Anklagen gegen Bischöfe entscheiden. Allerdings sagt der Kanon das nur für den Fall, daß der Ankläger von der Provinzialsynode abgewiesen, nicht auch für den anderen, daß der Bischof von ihr verurteilt worden wäre, sich aber bei ihrem Urteil nicht beruhigen wollte. Allein das liegt in der Natur des Kanons, der ja nur darüber bestimmen will, wie Ankläger in solchem Fall behandelt werden sollen. Man wird also ohne weiteres annehmen dürfen, daß nach Meinung des Kanons auch den von der Provinzialsynode verurteilten Bischöfen die Berufung an die Diözesansynode offenstehe. Es wird also nur ein allgemeinerer Grundsatz im besonderen auf den Kläger ange-

[1] MANSI vermutet ἐξετάσει.

wendet. Der Gedanke, daß die Synode der Diözese die zweite Instanz über der der Provinz bilde, muß also schon feststehen.

Man wird daraus schließen dürfen, daß unter dem οἰκονομεῖν, das c. 2 von 381 in anderen Diözesen verbietet, vor allem das Gericht über Bischöfe gemeint sei. Man wollte auch mit diesem Verbot einem Brauch der letzten Jahrzehnte ein Ende machen, der zur „Verwirrung" der Kirchen geführt hatte, daß nämlich die Synoden immer wieder Bischöfe ganz anderer Gebiete abgeurteilt und abgesetzt hatten: ich erinnere an die zahlreichen Synoden der Eusebianer ebensowohl wie z. B. die von Sardika.

Dagegen ist nun von dem zweiten Hauptrecht der Synoden, der Bischofswahl, für die Bischöfe der Diözese kein Wort gesagt: es ist ihnen nur verboten, bei solchen Wahlen über ihre Diözese hinauszugehen, wenn sie nicht dazu gerufen werden. Wohl aber ist an die Synode von Nicaea erinnert und ihren Bestimmungen gemäß die Wahrnehmung der Angelegenheiten der Provinz deren Synode zugesprochen.

Der Grund dafür ist vermutlich der, daß die Beschränkung der Bischöfe auf ihre Diözese nicht den Eindruck machen sollte, daß nun der neue Verband den alten der Provinz aufhöbe. Daher auch der Eingang: Φυλαττομένου δέ usw. Die Provinzialsynode behält die Zuständigkeit, die die Synode von Nicaea ihr gegeben hat. Man sieht darin auch ein Mittel, neue „Verwirrungen" der Kirchen zu verhindern.

Wie denkt sich nun aber c. 2 diese Rechte der Provinzialsynode? Darüber sagt er nichts. Dafür aber tritt hier ein bedeutsames Dokument ein, das Schreiben, das die Synode von 382 an die Häupter des abendländischen Episkopats gerichtet und Theodoret in seiner Kirchengeschichte V 9 erhalten hat. Zu dieser Synode waren „die meisten" der Väter von 381 wieder erschienen. Sie mußten also genau wissen, was sie im vorigen Jahr beschlossen hatten. Und nun schreiben sie[1]: Περὶ δὲ τῶν οἰκονομιῶν τῶν κατὰ μέρος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις παλαιός τε, ὡς ἴστε, θεσμὸς κεκράτηκε καὶ τῶν ἐν Νικαίᾳ ἁγίων πατέρων ὅρος, καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τοὺς τῆς ἐπαρχίας καὶ, εἴπερ ἐκεῖνοι βούλοιντο, σὺν αὐτοῖς τοὺς ὁμόρους πρὸς τὸ συμφέρον ποιεῖσθαι

[1] Theodoret, KG. $V_L 9_{14}$ (S. 293_{11} Parmentier).

τὰς χειροτονίας. Die gesperrten Worte, wonach die Bischöfe einer Provinz — das können ja die ἐκεῖνοι allein sein — auch die Bischöfe der Nachbarschaft zu einer Wahl sollen heranziehen dürfen, haben niemals in den nicänischen Kanones gestanden. Sie widersprechen einfach deren Absicht. Wenn die Synode sie trotzdem einfügt, so muß sie eine bestimmte Absicht damit verbunden haben. Und gleich die nächsten Sätze offenbaren sie. Für Konstantinopel hat die „ökumenische“ [1] Synode von 381, d. h. die Synode der ganzen östlichen Reichshälfte, unter den Augen des Kaisers, des ganzen Klerus und mit Zustimmung der ganzen Stadt [2] den Nektarius zum Bischof bestellt. Während hier bei der Reichshauptstadt, der νέα Ῥώμη, die Provinz gar nicht erwähnt ist, haben auf derselben Synode von 381 die Bischöfe der Provinz Cölesyrien und der Diözese Oriens zusammen den Flavian zum Bischof von Antiochien gewählt. Die nicht zu dieser Diözese gehörigen Bischöfe hatten sich also nicht beteiligt, sondern nur nachträglich ihre Zustimmung gegeben [3] und damit ausgesprochen, daß sie mit Flavian, nicht mit seinem Nebenbuhler Meletius Gemeinschaft halten wollten. Dagegen hat die Synode die Bischofswürde Cyrills von Jerusalem anerkannt aus zwei Gründen: 1. hat er seine von einer Seite angefochtene Rechtgläubigkeit erwiesen durch seine zahlreichen Schriften gegen die Arianer, und 2. ist er von den Bischöfen seiner Provinz rechtmäßig geweiht worden [4].

Der Sinn dieser Vorgänge ist klar: dem Bischof von Konstantinopel, der in c. 3 soeben den ersten Rang nach Altrom bekommen hat, also zum ersten Bischof der östlichen Reichshälfte bestimmt worden ist und damit eine Beziehung zu diesem

[1] Σύνοδος οἰκουμενική kommt bekanntlich zuerst auf dieser Synode von 382 vor: c. 6 am Schluß allgemein und in unsrem Schreiben § 13 u. 15 (S. 293 $_{8.\,12}$) für die von 381.

[2] Gewählt haben also die Bischöfe allein. Der Klerus war nur dabei anwesend, und nachher stimmte die ganze Stadt — einschließlich des Klerus — zu.

[3] Ebd. § 16 (293 ff.).

[4] Ebd. § 17 (294$_3$ff.): Τῆς δέ γε μητρὸς ἁπασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις τὸν αἰδεσιμώτατον καὶ θεοφιλέστατον Κύριλλον ἐπίσκοπον εἶναι γνωρίζομεν, κανονικῶς τε παρὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας χειροτονηθέντα πάλαι καὶ πλεῖστα πρὸς τοὺς Ἀρειανοὺς ἐν διαφόροις χρόνοις ἀθλήσαντα.

ganzen Gebiet bekommen hat, wählt die ganze Reichssynode unter den Augen, d. h. natürlich unter dem maßgebenden Einfluß des Kaisers. Die Provinz ist bei diesem Bericht über seine Wahl offenbar absichtlich übergangen, nicht etwa nur ihr Anteil unerwähnt geblieben. Konstantinopel gehört also als Reichshauptstadt überhaupt eigentlich zu keiner Provinz. Für die Hauptstadt der Diözese Oriens, Antiochien aber sind die Bischöfe der Provinz wie der Diözese bei der Bischofswahl beteiligt. Nach der Erklärung, die die Synode dem c. 4 von Nicaea gibt, müßten also die anwesenden cölesyrischen Bischöfe ihre Kollegen aus der ganzen Diözese Oriens mit zur Wahl herangezogen haben. Ob das geschehen ist und ob vor allem alle cölesyrischen Bischöfe oder auch nur eine erhebliche Zahl von ihnen in Konstantinopel anwesend war, ist gleichgültig. Das ganze wird doch nicht viel mehr als eine Fiktion sein. Jedenfalls erscheint beachtenswert, daß es sich weder bei der Provinz noch bei der Diözese um eine besonders berufene Synode gehandelt hat. Man nimmt aus beiden Bereichen eben die Bischöfe, die gerade anwesend sind. So wird es ja dann auch bei der Wahl der Bischöfe von Konstantinopel künftig gehalten worden sein. Jedesmal eine Reichssynode zu berufen, ging ja gar nicht an: man zieht also etwa die vorhandenen Bischöfe zu, und im übrigen entscheidet des Kaisers Wille. Für Jerusalem endlich, ein gewöhnliches Bistum, das nur eine besondere Ehrenstellung hat, genügt trotz seines ehrwürdigen Charakters als „der Mutter aller Kirchen" die Wahl und Weihe der Bischöfe der Provinz. In der Stufenfolge der Hauptstädte der politischen Verbände fehlt also nur die der Provinz. Man könnte also fragen: soll bei der Bestellung ihrer Metropoliten die Provinz allein oder vielleicht auch die Diözese beteiligt sein?

Dabei ist nun wohl zu beachten: Konstantinopel nimmt eine vollkommene Ausnahmestellung ein. Antiochien und Jerusalem gehören zur Diözese Oriens, und gerade bei ihr ist in c. 2 ein besonderer Vorbehalt gemacht: φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ. Was also hier gilt, braucht für die andern Diözesen nicht zu gelten. Für Ägypten ist eine andere Sonderbestimmung getroffen: hier steht nach den Kanones dem Bischof von Alexandrien das

οἰκονομεῖν zu. Er behält also gleichfalls die ihm von c. 6 in Nicaea bewilligte ἐξουσία, d. h. die persönliche Gewalt über die ganze Diözese: deren Bischöfe sind seine wirklichen Untergebenen; er ist ihr ἀρχιεπίσκοπος [1].

Aber für die übrigen drei Diözesen ist in c. 2 nichts weiter bestimmt, als daß ihre Bischöfe in keine andere Diözese eingreifen dürfen. In Asien, Pontus und Thrazien ist also wohl das Recht der Provinzialsynoden auf die Bischofswahl unbeschränkt. Dann hätten hier die Bischöfe der Diözese nur die zweite Instanz bei Anklagen gegen Bischöfe zu bilden.

Aber es entsteht nun eben die Frage: was bedeutet der Vorbehalt für Antiochien? Geschichtlich haben seine πρεσβεῖα in c. 6 von Nicaea nach meiner Meinung [2] zu bedeuten, daß seinem Bischof das alte patriarchalische Recht an den Tochtergemeinden seiner Kirche, auch außerhalb der Provinz Cölesyrien Bischöfe zu weihen, trotz der neuen Provinzialverfassung gewahrt bleiben und nur der Metropolit der anderen Provinz sein Vetorecht behalten solle. Allein c. 2 von 381 sagt gar nichts darüber, welchen Sinn er in jenem Privileg für Antiochien findet. Und wenn die Synode mit dem c. 4 von Nicaea so willkürlich umgeht, hat man vollends keinen Beweis dafür, daß sie hier genauer verfährt. Damit ist aber auch für uns schwer oder unmöglich, Gewißheit über ihre Absicht zu gewinnen. Über Vermutungen wird man nicht hinauskommen.

Die Synode von Antiochien von 329 (?) [3], deren Kanones in unseren Sammlungen unter der von 341 stehen, hatte bei ihrem Ausbau der Provinzialverfassung die πρεσβεῖα der Kirchen nicht mehr erwähnt, sie also wohl gestrichen. Aber ihre Ordnungen sind ebenso wie die von Nicaea zum größten Teil auf dem Papier geblieben. Die Verbindung Antiochiens mit Edessa z. B., der Hauptstadt der Provinz Osrhoëne, ist wohl das ganze 4. Jahrhundert hindurch in Kraft geblieben, und auf die mesopotamisch-persischen Gebiete hat es bis 410 seinen Einfluß erhalten. Man wird also schon das unter den πρεσβεῖα suchen

[1] Vgl. meine Abhandlung S. 18ff.
[2] Vgl. ebendaselbst S. 25.
[3] Ed. Schwartz in den Nachrichten von der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen 1911, S. 389ff. und Loofs in RE³ 2, 25 39 ff.

dürfen, und dabei wäre der Sinn von Nicaea mindestens zum Teil erhalten geblieben.

Die herkömmliche, bis auf Sohm herrschende Ansicht findet nun in den πρεσβεῖα Antiochiens sein Recht, in der ganzen Diözese Asiens die Metropoliten zu weihen und damit auch den entscheidenden Einfluß auf ihre Wahl auszuüben. Das ist später in der Tat so gewesen. Aber ob es auf c. 2 zurückgeht?

Die einzigen, oft angeführten Beweise dafür sind Hieronymus Schrift Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium von 399[1] und das Schreiben Innocenzens I. an Alexander von Antiochien von 415[2]. Beide finden in c. 6 von Nicaea verfügt, daß Antiochien die Hauptstadt der ganzen Diözese Oriens sei. Hieronymus schließt daraus, daß Bischof Johann sich um ein judicium entweder an seinen Metropoliten, den Bischof von Caesarea, oder wenn er hätte weiter gehen wollen, an den von Antiochien hätte wenden müssen. Und Innocenz fügt jener Feststellung hinzu: nach seiner Meinung müßte Alexander auf Grund jenes Kanons, so wie er die Metropoliten [der Diözese] tatsächlich weihe, auch deren übrige Bischöfe nur mit seiner Zustimmung bestellen lassen[3].

Daß nun diese beiden Äußerungen den Sinn der nicänischen Kanones nicht treffen, darüber besteht jetzt kein Zweifel mehr. Sie verstehen sie eben nach dem, was sie in ihrer Zeit als Recht Antiochiens vorfinden oder vorzufinden glauben, oder sie verfahren überhaupt in der Angabe ihres Inhalts sehr frei. Dafür bieten sich Analogien genug dar. Theodoret von Kyrros in seinem Brief an Flavian[4] erzählt, die Väter von Konstantinopel hätten in Übereinstimmung mit denen von Nicaea die Diözesen abgegrenzt. Und Sokrates in seiner Kirchengeschichte weiß noch mehr: indem er den c. 2 von 381 mit dem Erlaß des Kaisers

---

[1] Opera ed. Vallarsi II 1, 447 BC. Die Zeit der Abfassung der Schrift s. G. Grützmacher, Hieronymus 1, 67 f.

[2] Ep. 24 bei Coustant, Pontif. Rom. epist. gen. Beide Briefe sind z. B. von Maassen S. 44f. verwendet.

[3] Ut, sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari, sic et ceteros non sine permissu conscientiaque tua sinas episcopos procreari.

[4] Ep. 86, Migne, Ser. gr. 83, 1280 C.

über die Normaltheologen seiner Reichshälfte[1] kombiniert und c. 2 b ungenau wiedergibt, gewinnt er als dessen Inhalt, daß er Patriarchen bestellt, ihnen ihre Provinzen zugewiesen[2] und dazu verboten habe, daß ein Bischof in eine andere Diözese eingreife, daß er aber auch angeordnet habe, daß, εἰ χρεία καλέσοι, die Angelegenheiten der Provinzen deren Synode wahrnehme.

Eine Parallele dazu bietet auch die bekannte Art, wie Zosimus von Rom die Kanones von Sardika (speziell c. 7 lateinisch) nicht nur als nicänisch ausgibt, sondern auch als Stütze für einen Anspruch Roms verwertet, der von dem, was der Kanon gewährt hatte, ganz verschieden ist und den sein Vorgänger Innocenz I. nur als Gewohnheitsrecht zu bezeichnen gewagt hatte[3]. Weitere Parallelen dazu finden sich ja überall: man sucht eben für einen tatsächlichen Zustand oder für ein mit Eifer verfochtenes Ziel in der Vergangenheit nach einer Rechtsgrundlage, die dafür zur Zeit noch fehlt: ich erinnere an die Art, wie die deutschen protestierenden Stände den Speyrer Reichstagsbeschluß von 1526 dazu verwendet haben, ihr Reformationsrecht zu begründen, oder wie man später aus dem Augsburger Religionsfrieden abgeleitet hat, daß die Reichsstände A. C. in ihren Gebieten die Erben der Bischöfe geworden seien, das ius episcopale erworben hätten, oder wie man dänischerseits aus dem Friedensvertrag zwischen Preußen und Österreich den Anspruch auf eine Volksabstimmung im nordschleswigischen Gebiet hat begründen wollen usw.

Trotzdem kann man vielleicht aus dem Schreiben Innocenzens einiges erschließen. Hieronymus scheint mir dazu viel zu allge-

[1] L. 3 Cod. Theod. XVI 1.

[2] Auch da verfährt Sokrates noch ungenau: Theodosius stellt die Bischöfe Nektarius von Konstantinopel und Timotheus von Alexandrien als Normalgläubige für die ganze Reichshälfte auf und gibt ihnen nur für die Diözesen Oriens, Asien und Pontus andere Bischöfe an die Seite, mit denen die beiden in Gemeinschaft stehen und die darum in ihren Diözesen als Normen gelten sollen. Sokrates aber läßt Nektarius und Timotheus nur für ihre Diözese aufgestellt sein, freilich nicht als Glaubensnormen, sondern als Patriarchen.

[3] Zosimus Ep. 15 § 1. Innocenz I. Ep. 2 § 6. Hier sind die Worte „synodus statuit et“ auch nach Coustants Ansicht auszuscheiden auf Grund eines Teils der Hss und im Anschluß an Innocenzens eigene Ausführungen in Ep. 29 § 1 und 30 § 2.

mein: die Obergewalt des Bischofs von Antiochien kann er auch einfach daraus erschlossen haben, daß er der Bischof der Hauptstadt der Diözese war und daß der c. 2 — wenn er ihn überhaupt kannte — von seinen πρεσβεῖα sprach. Anders liegt es aber immerhin bei Innocenz, der das tatsächliche Recht Antiochiens in der Diözese Oriens anführt und ihm noch weiteres zuweisen möchte. Denn wenn auch dieses Recht jünger ist als die Synode von 381, so wird man doch aus dem Ergebnis auf das Ziel der antiochenischen Kirchenpolitik in der Zeit der Synode und damit auf den Inhalt, den sie dem Kanon bei seiner Entstehung zugedacht hatte, schließen dürfen. Vielleicht hilft dabei jenes Schreiben der Synode von 382 einigermaßen mit. Wenn dort in Übereinstimmung mit c. 2 von 381 die Wahl der einfachen Bischöfe den übrigen Bischöfen der Provinz zusteht und bei derjenigen des Bischofs von Antiochien als der Hauptstadt der Diözese deren Episkopat mitwirken kann, so paßt es in dieses System, daß man in Antiochien das Recht angestrebt hätte, bei der Bestellung der Metropoliten Großsyriens wesentlich mitzuwirken. Aber weiter als bis zu einer Möglichkeit wird man dabei nicht kommen.

Von den πρεσβεῖα, die c. 6 von Nicaea ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις bestätigt hatte und die m. E. gleichfalls alte patriarchalische Rechte, insbesondere Weihe von Bischöfen in den Tochterkirchen bedeutet hatten, ist in Konstantinopel nicht mehr die Rede. Sie sind entweder in den Kämpfen untergegangen oder erschienen der Erwähnung nicht wert.

Fasse ich alles zusammen, so wird das Ergebnis folgendes sein: die Synode von 381 hat für den Osten des Reichs den Provinzialverband wieder im Anschluß an Nicaea aufgerichtet und dazu die Übergriffe aus einer Reichsdiözese in die andere verboten. Es hat dabei im Anschluß an Nicaea die privilegierte Stellung Alexandriens und Antiochiens in ihren Diözesen abermals bestätigt, aber die anderer Kirchen mit patriarchalischen Rechten nicht erneuert, und es hat dabei vielleicht Antiochien Anlaß gegeben, das Ziel zu verfolgen, die Metropoliten der Diözese Oriens sich zu unterwerfen.

Wenn nun aber so die Synode wieder auf die in Nicaea entworfene Provinzialverfassung und ihre Ausnahmen zurückgreift, so ist sie doch an einem Punkt davon abgewichen. In Nicaea hatte die Provinzialsynode als kirchlicher Gerichtshof nur die Aufgabe bekommen, in jedem Fall, da ein Bischof ein Glied seiner Gemeinde, Laien oder Kleriker ausgeschlossen hatte, zu prüfen, ob dabei keine Parteilichkeit mit im Spiel gewesen sei[1]. Das Gericht über Bischöfe aber war ihr nicht zugesprochen worden. Daß hiefür nur Synoden zuständig seien, war natürlich ein alter Grundsatz. Aber das konnten Synoden beliebiger Zusammensetzung sein. Erst die Synode von Antiochien (329[?]) hatte dafür die Provinzialsynoden berufen. Ihr c. 12 unterscheidet die einfach so bezeichnete σύνοδος, die das Urteil spricht, und die „größere Synode", an die der Verurteilte sich wenden kann, und in c. 14 f. erscheint es als selbstverständlich, daß das erstere eben die Provinzialsynode ist. Als zweite Instanz hatte dann c. 14 die μείζων ἐπισκόπων σύνοδος bestellt für den Fall, daß das Urteil der Provinzialsynode nicht einstimmig gewesen wäre. Und er zeigt dann auch, wie diese „größere Synode" zustande kommt: der Metropolit des abgesetzten Bischofs beruft aus der Nachbarprovinz eine Anzahl weiterer Bischöfe [2], verstärkt mit ihnen seine Synode und läßt sie dann so das endgiltige Urteil sprechen.

In den folgenden Jahrzehnten war dieser Kanon im Osten auch nicht befolgt worden. Man hatte aber immer mehr die Notwendigkeit einer zweiten und unter Umständen sogar dritten Instanz eingesehen, und so waren auch in Sardika Bestimmungen darüber getroffen worden. Aber die Parteikämpfe ließen auch diesen Anlauf mißlingen. Es war ja auch gar nicht daran zu denken, daß im Osten dem römischen Bischof allgemein eine solche Stellung zuerkannt würde, wie sie die Synode in Aussicht nahm. So schlug man jetzt einen neuen Weg ein und übertrug dem Diözesanverband die Aufgaben der zweiten Instanz. Näheres hat man darüber, wie es scheint, nicht verfügt: es ist vor allem

[1] Vgl. m. Abhandlung S. 22 f. ἑτέρους τινὰς τοὺς ἐπικρινοῦντας καὶ

[2] . . ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τὸν τὴν ἀμφισβήτησιν διαλύσοντας, τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπίσκοπον ἀπὸ τῆς βεβαιῶσαι σὺν τοῖς τῆς ἐπαρχίας τὸ πλησιοχώρου ἐπαρχίας μεταλεῖσθαι | παριστάμενον.

nicht gesagt, wer in den Diözesen außer Ägypten die Synoden zusammenberufen, ob man dazu alle Bischöfe oder nur eine Anzahl davon auffordern soll. Da die Schlüsse von Antiochien (329?) wahrscheinlich schon vor 381 einer Kanonessammlung einverleibt waren, die auch die nicänischen enthielt[1], so kann man ja immerhin vermuten, daß man auch in Konstantinopel dem Metropoliten der Provinz, in der der Fall schwebte, das Recht zugedacht habe, eine „größere" Synode zu berufen, d. h. seine Provinzialsynode durch Bischöfe aus der Diözese zu verstärken, die eben dann aus derselben Diözese stammen mußten. Denn für die Appellation eines Bischofs oder seines Anklägers die Bischöfe der ganzen Diözese zu versammeln, war doch auch für kleinere Diözesen kaum möglich und für die von Oriens ganz undenkbar. Es ist doch sehr bezeichnend, daß schon c. 14 von Antiochien für diesen Zweck nur „einige andere" Bischöfe aus der Nachbarprovinz berufen lassen wollte.

Ich möchte also annehmen, daß diese Diözesansynoden von Haus aus gar nicht als Vollsynoden der Diözesen gedacht waren, sondern im Grund nur Provinzialsynoden darstellen sollten, die aus der übrigen Diözese erweitert waren.

---

[1] Ed. Schwartz a. a. O. S. 389 ff., bes. 394 f.

Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon.

Von

Eduard Schwartz (München).

Als Kaiser Theodosius II. am 28. Juli 450 an den Folgen eines Sturzes vom Pferde starb, ohne einen männlichen Thronerben zu hinterlassen, bewies seine Schwester Pulcheria, daß sie den Titel Augusta nicht umsonst führte: das dynastische Prinzip und das der Auswahl des Besten klug vereinigend, brachte sie den Senat und die Armee dahin, einen tüchtigen Offizier, Marcian, zum Kaiser auszurufen und vermählte sich mit ihm unter der Bedingung, daß er ihren Nonnenstand schonte. Den Schutz der durch die Hunnen schwer gefährdeten Nordgrenze überließ sie ihrem Gemahl; aber die Enkelin des großen Theodosius hatte nicht vergessen, daß ihr Großvater, der Gründer der Dynastie, nicht nur das Reich von den Barbaren befreit, sondern auch die zerspaltene Kirche durch ein von ihm geleitetes Reichskonzil geeinigt hatte, und diese Aufgabe übernahm sie selbst. Es fiel ihr nicht schwer, den von ihr gemachten Kaiser, der, von Herkunft ein gewöhnlicher Soldat, ohne Bildung war und außerdem von den militärischen Aufgaben völlig in Anspruch genommen wurde, nach ihrem Willen zu lenken; und dieser Wille war zu stählerner Härte geschmiedet durch den allgemeinen, aber in der Trägerin des Augustatitels besonders lebendigen Glauben, daß nur die Gebote einer einigen oekumenischen Kirche dem einen imperium der Oekumene Bestand und Sieg zu verbürgen vermöchten. Die kirchliche Einheit war aber am Ende der Regierung Theodosius' II. schwerer gefährdet denn je zuvor. Freilich hatte der rechtlichen Form nach das ephesische Konzil von 449 dem eutychianischen Streit ein Ende gemacht und die Orthodoxie durch das Verbot jeglichen Zusatzes zum Nicaenum gesichert; aber die Bürgschaft dieser Einheit, die absolute, sogar durch Reichsgesetz sanktionierte Suprematie des alexandrinischen Stuhls über die oströmische Kirche war damit erkauft, daß die Proteste des römischen Papstes und damit

der gesamten Kirche des Okzidents von dem alexandrinischen Patriarchen und Kaiser Theodosius II. ignoriert waren: die Gefahr eines Schismas zog drohend herauf. Außerdem wußte Pulcheria am allerbesten, daß die Politik des alexandrinischen Stuhls ihren Sieg lediglich dem brutalen Günstlingsregiment des Eunuchen Chrysaphius verdankte, der seinen schwächlichen Herrscher wie ein Spielzeug behandelte; er war der erste, den sie, ans Regiment gelangt, beseitigte. Nur wenn es ihr gelang, das Werk des Dioskoros und Chrysaphius zu zerstören und die wahre, den Okzident mit umfassende Einheit an dessen Stelle zu setzen, konnte die kaiserliche Nonne hoffen, daß das Opfer, das sie mit ihrer Josephsehe gebracht hatte, nicht umsonst gewesen war.

Der neue Kurs wurde von Anfang an energisch gesteuert. Zunächst wurde der Patriarch der Reichshauptstadt, Anatolius, ein ehemaliger alexandrinischer Presbyter, den Theodosius II., man darf wohl sagen, auf Befehl des Dioskoros eingesetzt hatte, gezwungen, den Tomus Leos [ep. 28], dessen Verlesung auf der ephesischen Synode von 449 Dioskoros durch geschickte Leitung der Verhandlungen hintertrieben hatte, zu unterschreiben; der antiochenische Patriarch, ebenfalls eine nach der Absetzung seines Vorgängers zu dieser Würde erhobene Kreatur des Alexandriners, war schlangenklug genug, dem Beispiel des Konstantinopler Kollegen zu folgen. Die nicht sehr zahlreichen Bischöfe, die auf Grund ihrer Verurteilung durch das ephesische Konzil von Theodosius II. in die Verbannung geschickt waren, wurden zurückgerufen, um durch ein neues kirchliches Verfahren wieder eingesetzt zu werden. Das genügte, um viele Bischöfe, die an dem ephesischen Konzil teilgenommen hatten, dahin zu bringen, daß sie ihr dort abgegebenes Votum als erzwungen hinstellten und sich bereit erklärten, ebenfalls den Tomus Leos zu unterzeichnen. Aber das Kaiserpaar hatte von vornherein beschlossen, durch eine Reichssynode nicht nur die ephesischen Absetzungen kassieren, sondern auch eine Glaubensformel aufstellen zu lassen, die den, erst nach dem Constantinopolitanum und gar dem Nicaenum zu voller Glut angefachten Streit über die Inkarnationslehre ein für allemal entschied. Dieser Plan war lediglich dem kaiserlichen, d. h. Pulcherias, Willen entsprungen.

Auch von den überzeugten Anhängern des Dioskoros abgesehen, waren die oströmischen Bischöfe, mit wenigen Ausnahmen, nicht geneigt, durch die Aufstellung einer Glaubensformel gegen den Beschluß des ephesischen Konzils von 449, der mit formeller Einstimmigkeit ein solches Unterfangen verboten hatte, noch erheblich ausdrücklicher zu verstoßen, als sie es durch persönliche Unterzeichnung des römischen Tomus taten.

Ebensowenig war Papst Leo mit dem kaiserlichen Plan einverstanden. Er hatte zwar unmittelbar nach dem *latrocinium Ephesenum*, wie er das Konzil von 449 nannte, von Theodosius II. eine in Italien abzuhaltende Reichssynode zur Revision der ephesischen Beschlüsse verlangt, selbstverständlich ohne Erfolg, wünschte jetzt aber alles andere als ein Konzil in der östlichen Reichshälfte, dem er nach dem richtigen Grundsatz der Päpste, Rom nicht zu verlassen, persönlich nicht präsidieren konnte. Ihm wäre lieber gewesen, wenn die Bischöfe, die am *latrocinium* teilgenommen hatten, durch schriftlichen Widerruf ihre Reue bekundeten und von seinen Legaten in Konstantinopel in seine Gemeinschaft wieder aufgenommen wurden; die Entscheidung über Dioskoros und seine Helfershelfer sollte ihm vorbehalten werden. Am wenigsten gefiel ihm die kaiserliche Absicht, die Glaubensfrage noch einmal einem Konzil vorzulegen; die war für ihn durch seinen Tomus entschieden.

Alle Widerstände fruchteten nichts; das Konzil wurde am 23. Mai 451 auf den 1. September desselben Jahres nach Nicaea einberufen. Schon die Wahl des Ortes zeigte an, daß das Kaiserpaar der von ihm veranstalteten Reichssynode dieselbe Autorität verleihen wollte wie Konstantin der ersten. Pulcherias Ehrgeiz strebte sogar noch höher. Entgegen der bei den beiden Reichssynoden unter Theodosius II. geübten Praxis wurde eine ungewöhnlich große Anzahl von Bischöfen geladen, die in der kleinen Stadt nur schwer unterkamen. Den Zweck verrät eine Bemerkung des Timotheos Ailuros in seiner, in syrischer Übersetzung erhaltenen Schrift gegen das chalkedonische Konzil [Patrol. Orient. 13, 205], ich übersetze ins Griechische: οἱ ἐν Χαλκηδόνι ἠρνήσαντο τὸν Χριστόν, κἂν εἰ διὰ τοῦ πλήθους αὐτῶν ἤλπιζον βεβαιῶσαι τὰ τῆς ἀσεβείας ὡς διπλοῦς ἑαυτοὺς ποιήσαντες πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον τὴν ἐν Νικαίαι, ἵνα κἀκ τούτου δοκῶσιν

εἶναι μεγάλοι· φασὶ γὰρ τινὲς τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν γενέσθαι ἑξακοσίους καὶ τριάκοντα ἕξ. Allerdings wurde, wie die Zahl der 318 Knechte Abrahams für das erste nicaenische Konzil nur legendär war, so auch ihr Doppeltes von dem geplanten zweiten nicht erreicht; aber die Zahl 636, oder abgerundet 630, nach der das chalkedonische Konzil of genannt wird, scheint von Anfang an offiziell gewesen zu sein, und ihre Absicht ist von dem Gegner richtig erkannt.

Dem ursprünglichen Plan der Kaiserin stellten sich im Verlauf des Sommers unüberwindliche Hindernisse in den Weg: der Kaiser mußte an die Front und verlor zu viel Zeit, wenn er von dort nicht nur nach der rasch zu erreichenden Hauptstadt, sondern noch nach dem abgelegenen Nicaea zu reisen hatte. Andererseits erschien seine Anwesenheit unbedingt nötig, da die entscheidenden Befehle an die widerstrebenden Bischöfe nur von ihm ausgehen konnten. So wurden die Väter angewiesen, sich nach Chalkedon, in die unmittelbare Nähe der Reichshauptstadt, zu begeben. Auf die Weise wurde es auch möglich, die Leitung der Verhandlungen den höchsten Reichsbeamten und dem Konstantinopeler Senat zu übertragen, im Gegensatz zu dem Konzil von Ephesus 449, auf dem Dioskoros der Exekutor des kaiserlichen Willens gewesen war. Konstantin und Theodosius I. hatten die Konzilien von Nicaea und Konstantinopel noch durch unmittelbares persönliches Eingreifen gelenkt; der einfachen soldatischen Natur Marcians lag eine solche Rolle nicht und er tat recht daran, wenn er den direkten Verkehr mit den Bischöfen seinen Beamten überließ. Daß ein sehr bestimmter Wille das Ganze lenkte, sieht man daran, daß diese bei jeder auftauchenden Schwierigkeit die kaiserliche Instruktion einholten: so behielt die Kaiserin die Zügel in der Hand.

Einmal aber mußte sich die Sonne der kaiserlichen Macht in unverhülltem Glanze zeigen, als endlich durch den unablässigen, unbarmherzigen Druck des Hofes die Glaubensformel zustande gekommen war: am 25. Oktober 451 erschien der Kaiser persönlich in der Sitzung, trug eine lateinische Ansprache, dann deren griechische Übersetzung vor und ließ die Glaubensformel verlesen, die in seinem Beisein von den Bischöfen unterzeichnet wurde. Es ist eine alte Streitfrage, ob Pulcheria diese Gelegenheit

benutzt hat, um durch persönliche Anwesenheit den Triumph ihrer Politik auszukosten, oder ob sie auch damals mit frauenhafter Demut auf den äußeren Schein der Macht verzichtet hat. Baluze [Nova Coll. Conc. 1, 1264] und Tillemont [Mémoires 15, 920] haben sich mit geradezu leidenschaftlicher Schärfe dagegen ausgesprochen, daß die Kaiserin jener Sitzung angewohnt habe; ihnen traten die Ballerini [zu Leo ep. 101, opp. Leon. t. I p. 1129 = PL 54, 980] entgegen. Die direkte Überlieferung der Akten scheint den französischen Gelehrten recht zu geben. In den beiden griechischen Hss., über die ich in den Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wiss. XXXII 2 p. 8 ff. berichtet habe, lautet der die kaiserliche Allokution einleitende Passus, der sich unmittelbar an das Eingangsprotokoll und die Präsenzliste anschließt, folgendermaßen: παραγενόμενος ἐν τῇ αὐτῇ ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίαι [nämlich der h. Euphemia in Chalkedon, die in dem Eingangsprotokoll genannt war] ὁ θειότατος καὶ εὐσεβέστατος [so der Marcianus, εὐλαβέστατος der Vindobonensis] ἡμῶν δεσπότης Μαρκιανὸς ὁ αἰώνιος αὔγουστος ἅμα τοῖς μεγαλοπρεπεστάτοις καὶ ἐνδοξοτάτοις ἄρχουσι, τουτέστι [folgen die Namen], προσέτι δὲ καὶ τοῖς περιβλέπτοις κόμησιν καὶ τριβούνοις νοταρίοις προσεφώνησεν τὰ ὑποτεταγμένα.

Dieser Text wird bestätigt durch die lateinische Übersetzung der Akten, die in drei Rezensionen vorliegen, der sogenannten Versio antiqua [RBN], deren Überarbeitung [ADM] und der Ekdosis des Rusticus [C; vgl. a. a. O. p. 12 ff. und Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 25, 47 ff.]:

adueniens in eadem sanctissima ecclesia diuus [diuinissimus ADM und C] et piissimus dominus noster Marcianus pp augustus una cum magnificentissimis et gloriosissimis iudicibus, id est [folgen die Namen], super his etiam spectabilibus comitibus et tribunis notariis allocutus est quae subsecuntur.

Liberatus [13 p. 90] und Euagrius [2, 18 p. 91 Bid.], die beide die chalkedonischen Akten direkt benutzt haben, lesen den Text in der oben angeführten Form; sie erwähnen nur die Anwesenheit Marcians, nicht die der Pulcheria.

Aber diesem auf den ersten Blick gewichtigen Zeugnis steht ein anderes gegenüber, auf das die Ballerini sich stützten. Es gibt eine lateinische Sonderüberlieferung über die Sitzung

vom 25. Oktober, in der die Anwesenheit der Pulcheria ausdrücklich angegeben ist. Die älteste Form dieser Überlieferung scheint vorzuliegen in dem XXV. Stück der Quesneliana [über die Sammlung und ihre Hss. vgl. Acta Conc. t. V 2 p. XIIII]; aus ihr ist sie von der ehemals dem Pariser Jesuitenkolleg, jetzt dem Museum Meermano-Wetstreenianum [9] im Haag [vgl. Acta Conc. a. a. O. p. X] gehörenden Handschrift übernommen. Voran steht unter der Überschrift INCIPIT PRINCIPIUM SYNODI CALCHEDONENSIS die Konstitution Marcians *Omnibus negotiis*, die das Konzil nach Nicaea berief und ihm die unumgängliche Rechtsbasis gab, dann folgt unter der Überschrift ORDO GESTORUM SYNODI CHALCEDONENSIS und mit den Worten *Cum perucnisset* beginnend, der die Allokution des Kaisers einleitende Passus [s. u.] und diese selbst in der originalen lateinischen Fassung, darauf unter der Überschrift INCIPIT SYNODUS EPR CALCHEDONE FACTUM die Glaubensdefinition, wie sie in der Sitzung vom 25. Oktober verlesen wurde, und endlich die 27 Canones, die ja auch in der ältesten Überlieferung dem Protokoll dieser Sitzung angehängt sind.

Diese Form scheint den sicher noch ins 5. Jahrhundert gehörigen *Gesta de nomine Acaci* vorgelegen zu haben, denn nur aus der Kombination der Konstitution *Omnibus negotiis* mit den die Allokution einleitenden Worten läßt sich der sonderbare Satz [Coll. Avellana 99, 11 = Corp. scriptt. eccles. Lat. 35 p. 444, 5] erklären: *Marcianus . . . laesam fidem graviter ferens indicit synodum apud Nicaeam, in qua et Pulcheria resedit et omnes cum senatu saeculi potestates.* Was dann über die Verlegung der Synode nach Chalkedon und die Absetzung des Dioskoros folgt, geht auf andere Aktenauszüge zurück.

Eine erweiterte und veränderte Form dieser Aktensammlung findet sich in der sogenannten vatikanischen Sammlung chalkedonischer Akten, die in dem voranstehenden, jüngeren Teil des Vatic. 1322 und dem Codex XXX der Dombibliothek zu Novara enthalten ist [vgl. MAASSEN, Gesch. d. Quellen usw. 737]. Auch in ihr steht an der Spitze unter der Überschrift INITIUM SYNODI CALCAEDONENSIS die Konstitution Marcians *Omnibus negotiis*, es sind ihr aber noch die beiden anderen *Festinantes nos* und *Et quidem per sacras litteras* hinzugefügt, durch

die die Synode von Nicaea nach Chalkedon verlegt wurde. Unter der Überschrift ORDO GESTORUM HABITORUM CALCHEDONA folgt zunächst ein ungeschickt redigierter Ersatz für das Eingangsprotokoll: *Praesentibus Marciano et Pulcheria augustorum, Paschasino lybitano* [für *Lilybitano*] *provinciae Siciliae et Luculensi* [für *Lucentio* oder nach griechischer Schreibung *Lucensio*] *Asculano et Bonifatio presbytero urbis Romae vicariis religiosissimi ac beatissimi Romanae ecclesiae papae Leonis et ceteris episcopis, qui etiam subscripserunt,* und darauf der die Allokution des Kaisers einleitende Passus und diese selbst, ebenfalls in der originalen lateinischen Form. Von da an aber weicht diese Sammlung von der Quesneliana ab: sie gibt die Übersetzung des gesamten Protokolls der Sitzung mit den Akklamationen usw., doch ohne die Namenliste der unterzeichneten Bischöfe. Die Übersetzung der Glaubensdefinition ist eine andere als die in der Quesneliana; zu beachten ist allerdings, daß auch in ihr der Wortlaut des Nicaenums und Constantinopolitanums fehlt. Mit dem Ende des Protokolls schließt das Stück; die 27 Canones sind nicht angehängt. Es ist unschwer zu sehen, daß bei der Redaktion dieser Sammlung ein historisches Interesse sich eingemischt hat, während das in die Quesneliana aufgenommene Stück lediglich die kirchenrechtlich wichtigsten Dokumente zusammenstellen wollte. Daß dies Stück den ursprünglichen Kern bildete, aus dem das in der vatikanischen Sammlung enthaltene hervorwuchs, zeigt vor allem der in beiden Sammlungen gleichlautende Passus vor der kaiserlichen Allokution:

Cum peruenisset piissimus et fidelissimus imperator Marcianus ad idem supra dictum sanctissimum martyrium, praesente ex divino zelo et fervore fidei etiam piissima et christianissima regina et augusta Pulcheria, quin etiam magnificentissimis magistratibus et inlustrissimo ac nobili senatu, ad venerabilem synodum ista locutus est.

Varianten: idem supra dictum *O* [vatikanische Sammlung]: diem sub die *Q* [Quesneliana und die Hs. im Haag], Schreibfehler und falsche Auflösung von S̄ D | martyrium *O* martyrium sc̄i calenici [oder calinici] et eufimiae *Q*, verkehrte Übersetzung von τῆς ἁγίας καὶ καλλινίκου Εὐφημίας | regina et augusta *O* regina augusta *Q*.

Eine jüngere Sammlung von Aktenstücken der Sitzung des 25. Oktober schickt die Hispana, für die ich den Vindobon. 411 und die Zusatzblätter des Vindobon. 2147 [vgl. MAASSEN, Quellen usw. 488] benutze, den Canones von Chalkedon vorauf. Nach dem ungeschickt redigierten Einigungsprotokoll:

Consulatu piissimi et amatoris Christi imperatoris Flauii Marciani perpetui augusti die Id. Octob. [das Datum ist falsch] synodo facta in Chalcedonense ciuitate metropoli prouinciae Bithyniae ex decretoriis sinodorum [verdorben, in *diuinorum* zu verbessern] et fidelissimorum imperatorum Valentini et Marciani, conuenientibus in ecclesia sanctae ac triumphatricis martyris Eufemiae gloriosissimis principibus, id est [folgen die Namen], conuenientibus etiam nostro concilio totius orbis secundum diuinum praeceptum in Calchedona ciuitate congregato, id est Pascasio et Lucentio episcopis et Bonifatio presbytero continentibus locum uenerabilis et sancti archiepiscopi antiquae Romae Leonis et Anatolio sancto archiepiscopo magnificentissimae Constantinopolitanae nouae Romae et reliquis sanctissimis et reuerentissimis sescentis triginta episcopis, considentibus omnibus ante cancellos sancti altaris cum magnificentissimo et eximio senatu

folgt, durch die Worte:

adueniente etiam piissimo imperatore Marciano in supradicta sanctissima basilica, praesente etiam zelo diuino, calore fidei accensa piisima et fidelissima regina augusta Pulcheria, sanctam synodum allocutus est haec

eingeleitet, die kaiserliche Allokution, aber nicht im Original, sondern in einer lateinischen Rückübersetzung aus dem Griechischen, und eine der Hispana eigentümliche Übersetzung des Sitzungsprotokolls bis zur Glaubensdefinition einschließlich. Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Redaktor der Hispana griechische Akten, welchen Umfangs auch immer, vor sich gehabt hat, und was ihm recht ist, ist dem Übersetzer billig, dessen Arbeit die Quesneliana und die vatikanische Sammlung aufgenommen haben. Daß aber diese Akten das Originalprotokoll besser erhalten haben als die im Marcianus und Vindobonensis vorliegenden, wird abschließend bewiesen durch den von den Ballerini in dem

jungen Vat. 1455 entdeckten Brief des Konstantinopeler Patriarchen Anatolius an Leo [ep. 101]; die Stelle lautet nach meiner auf dem Vat. 1455 und dem erheblich besseren alten Vindobonensis der Akten beruhenden Rezension: καὶ δὴ ὑποσημηνάμενοι συμφώνως τῶι τοιούτωι χάρτηι, παραγενομένων [so Vind. παραγενόμενοι Vat.] εἰς τὸ συνέδριον τῆς οἰκουμενικῆς ἡμῶν συνόδου ἐν τῶι μαρτυρίωι τῆς αὐτῆς [sie ist vorher in dem Brief erwähnt] ἁγιωτάτης καὶ καλλινίκου μάρτυρος Εὐφημίας τοῦ τε εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως ἡμῶν Μαρκιανοῦ τκαὶ τῆς εὐσεβεστάτης καὶ τὰ [so Vind. κατὰ Vat.] πάντα πιστοτάτης βασιλίδος καὶ αὐγούστης τῆς θυγατρὸς ἡμῶν Πουλχερίας μετὰ προσευχῆς χαρᾶς τε καὶ εὐφροσύνης τὸν ἐπὶ τῆι βεβαιώσει τῆς τῶν πατέρων ἡμῶν πίστεως ἔγγραφον ὅρον κτλ.

Es duldet keinen Zweifel: Pulcheria hat es sich nicht nehmen lassen, persönlich auf dem Konzil zu erscheinen, mit dem sie die durch die Schwäche ihres Bruders zerrissene Einheit der Kirche wiederherzustellen glaubte. Aber es muß Anstoß erregt haben, daß eine Frau gerade der feierlichsten, wichtigsten Sitzung des Konzils beigewohnt hatte, in der die Glaubensdefinition unterzeichnet war. Schon in dem Regest, das kurz nach dem Konzil, wahrscheinlich von Julian von Kos, im Auftrag von Papst Leo angefertigt wurde (Zeitschr. f. neutestamentliche Wiss. 25, 52 ff.), beginnt der Bericht über jene Sitzung mit den Worten: *Resi detimperator cum episcopis* [epo codd] *et potestatibus ac senatu, alloquitur imperator.* Die Kaiserin wird nicht erwähnt. Das ist ein vereinzelter Fall; wenn aber in der Redaktion der Gesamtakten, die in den beiden griechischen Handschriften erhalten ist, in den Corpora die Liberatus und Euagrius vor sich hatten, in den zweimal und von Rusticus recht gründlich überarbeiteten lateinischen Übersetzungen die Anwesenheit der Pulcheria spurlos verschwunden ist, so kann das nicht auf Korrekturen allzu penibler Leser oder Schreiber zurückgeführt werden, sondern es muß im 6. Jahrhundert einmal ein ausdrücklicher Befehl ergangen sein, in den offiziellen Exemplaren, die zur Abschrift herausgegeben wurden, die Notiz über die Anwesenheit der Kaiserin zu tilgen, wie ich glauben möchte, von Kaiser Justinian, der das auf sein Betreiben von seinem Vorgänger Justin nach der fast vierzigjährigen Herrschaft des

Henotikon von neuem sanktionierte Konzil mit diesem Makel nicht behaftet wissen wollte, vielleicht auch ein persönliches Interesse daran hatte, seiner eigenen Gemahlin diesen Präzedenzfall zu entziehen. Wären die Akten vielfach abgeschrieben und von vielen gelesen, so hätte der Befehl schwerlich durchschlagenden Erfolg gehabt; aber es galt schon damals wie noch heute: *acta conciliorum non leguntur*.

Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums.

Von

Hans Lietzmann (Berlin).

(Mit einer Tafel.)

Unter einer größeren Zahl von Papyri, die in Kairo für das Berliner Museum im freien Kauf erworben sind und deshalb leider keine Herkunftsangabe ermöglichen, befindet sich auch ein liturgisches Bruchstück, welches nicht nur durch seinen Wortlaut im einzelnen unsere Aufmerksamkeit fesselt, sondern auch dadurch von Wert ist, daß es uns über den Entwicklungsgang der ägyptischen Liturgie Aufschlüsse gibt, sobald wir es mit den übrigen orientalischen Texten vergleichen und insbesondere ein zweites Bruchstück aus erheblich späterer Zeit hinzunehmen, welches jüngst F. Bilabel (Veröffentlichungen a. d. badischen Papyrussammlungen, Heft 4 Nr. 58) aus den Beständen der Heidelberger Sammlung veröffentlicht hat. Ich gebe zunächst den Text:

Berliner Museum. Pap. 13 918.

μεναζωησφ ..... ναφθαρσιασεισκοινωνιανπνευματος

αγιουεισφιλαδελφια.....σ.σισχυρ.ν...αλλιασινεισνηψιν

καισωφροσυνηνει...δ...μωσιν.....ημωνεισφαρμακον

αθανασιασαντιδοτονζωησυπερτο͝υμηαπανταποθανειναλλαζη
[νενσοι

διατουηγαπημενου͝σπαιδοσ // οπρεσβ^{c} λεγ^{c} ειρηνηπασι

οδιαχ^{c} λεγ^{c} ωσστηκετεταςκεφαλασυμωντουκυριο͝υκλινατε
[οπρεσβ^{c} λεγ^{c}

5 Zwei schräge Striche bezeichnen den Abschluß des Gebets.

αγιεεναγιοισαναπαυομενοσυψιστεενυψιλοιστοναιωνα[[κατοιγων κατοιγωνsic

τοναιωνα]]καιταταπιναεφορωνσοιεκλινενσεεπεταζενολαοσσου

καιηκληρονομιασουτοναυχενατησκαρδιασκαιτουσωματοσκλι

[νοντοουσσου

καιεπακουσοντησπροσευχηστωνδουλωνσουεκτινοντηνχειρασου

τηναορατον[[την]]ευλογημενηνκαιευλογησοντουσδουλουσσου

[καιτασ

δουλασσουσκεπασονφρουρισονταις...ελικαισσουδυν..εσειας sic

[φαλισαιαυτους

τωσωφοβωενευλαβειαδιατηρ ..... λογησοντας]

sic

ειοδουσκαιεξοδουσημωντεκ[αυτωνενειρηνη ..... ιτακαλα ///

κ[τασυμφερονταεπιχορηγησονειναιδιατουμονογενουσουπαιδοσ -- sic u

---

Aus dieser Entzifferung ergibt sich folgendes Textbild:

.....]μενα ζωῆς, φ.....ν

ἀφθαρσίας εἰς κοινωνίαν πνεύματος | ἁγίου, εἰς φιλαδελφία[ν

....εἰ]ς ἰσχυρὰν [ἀγ]αλλίασιν, εἰς νῆψιν | καὶ σωφροσύνην, εἰ[ς

ἐνδυνάμ]ωσιν ..... ἡμῶν, εἰς φάρμακον | ἀθανασίας, ἀντίδοτον

ζωῆς ὑπὲρ τοῦ μὴ ἅπαντα ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν σοί || διὰ τοῦ

ἠγαπημένου σου παιδός.

7—8 [[..]] ist durch Ausstreichen getilgt. **11** την ist durchgestrichen. **3** Ignat. Eph. 20, 2 ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

ὁ πρεσβύτερος λέγει· Εἰρήνη πᾶσι.

ὁ διάκονος λέγει· Ὡς στήκετε, τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ κυρίῳ κλίνατε.

ὁ πρεσβύτερος λέγει· | Ἅγιε, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὕψιστε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν | καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, σοὶ ἔκλινεν, σὲ ἐπέταζεν, ὁ λαός σου | καὶ ἡ κληρονομία σου τὸν αὐχένα τῆς καρδίας καὶ τοῦ σώματος. κλῖνον τὸ οὖς σου || καὶ ἐπάκουσον τῆς προσευχῆς τῶν δούλων σου. ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου | τὴν ἀόρατον καὶ εὐλογημένην καὶ εὐλόγησον τοὺς δούλους σου καὶ τὰς | δούλας σου· σκέπασον, φρούρησον ταῖς ἀγγελικαῖς σου δυνάμεσι, ἀσφάλισαι αὐτοὺς | τῷ σῷ φόβῳ, ἐν εὐλαβείᾳ διατήρ[ησον ..... εὐ]λόγησον· τὰς | εἰσόδους καὶ ἐξόδους ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ ἀ[σφάλισα]ι· τὰ καλὰ || καὶ τὰ συμφέροντα ἐπιχορήγησον εἶναι | διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδός.

---

6 τοῦ κυρίου Pap. **7** Der Pap. fügt zu κατοιγῶν (sic) noch sinnlos τὸν αἰῶνα: an der Stelle ist der Schreiber aus der Vorlage nicht klug geworden. **12** Der Schreiber hatte erst τὴν εὐλογημένην geschrieben (was ihm vielleicht geläufig war, vgl. die Lit. Gregor. Alex.): dann hat er τὴν getilgt und durch καὶ ersetzt. **14** Die Ergänzung ἀσφάλισαι ist sehr unsicher, aber der Sinn ist klar.

---

7 Jes. 57, 15. Lit. Jac. 61, 22 ἅγιε ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Lit. Marc. 137, 31 (= 122, 29) ἅγιε, ὕψιστε, φοβερέ, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Lit. Bas. 313, 4 ὁ θεός, ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Lit. Chrys. 313, 4 ἅγιε ἁγίων ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Lit. Jac. 35, 17 ὅτι ἅγιος εἶ, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ ἐν ἁγίοις κατοικεῖς καὶ ἐπαναπαύῃ = Lit. Bas. und Lit. Chrys. 314, 12. — Ps. 112, 4—6. Lit. Jac. 44, 11 ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν. Lit. Chrys. 315, 12 κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν. **8** πετάζω = betend die Hände ausbreiten, vgl. Lit. Marc. 125, 19 πετάσατε. Das σὲ (= σοὶ) ἐπέταζεν ist Interpolation, denn das Folgende nimmt nur auf ἔκλινεν Bezug. **10** Vgl. P. Heidelb. Z. 5 und die dazu notierten Parallelen. **12** Vgl. Pap. Heidelb. 45 f. ἀγγελικαῖς δυνάμεσιν. **13** Lit. Chrys. 342, 22 σῶσον ἡμᾶς ἐν τῷ φόβῳ σου τοὺς πάντας, φρούρησον ἡμῶν τὴν ζωήν, ἀσφάλισαι ἡμῶν τὰ διαβήματα. **14** Const. Apost. 15, 8 τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους φρούρησον. Lit. Marc. 114, 4 τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα ἡμῖν ἐπιχορήγησον. ||

Zum Vergleich füge ich den Wortlaut des Heidelberger Fragments hinzu, ohne die Lesungen und Ergänzungen im einzelnen, auf die es hier wenig ankommt, zu diskutieren.

Heidelberg. Pap. graec. Nr. 2:

καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης] ἀδικίας. σοὶ ἔκλιναν | οἱ δοῦλοι
σου καὶ αἱ δοῦ|λαι τὰς κεφαλὰς· κλῖ|νον αὐτοῖς τὸ οὖς σου·‖
ἔκτεινόν σου τὴν | χεῖρα τὴν ἀόρατον | καὶ εὐλόγησον, ἁγία|σον,
καθεύθυνον, τὰ | σὰ νοεῖν, τὰ σὰ φρονεῖν χάρισαι, τῶν ‖ σῶν
ἀντέχεσθαι δώ|ρησαι διὰ τοῦ μονο|γενοῦς, δι' οὗ καὶ με|θ' οὗ
σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ | κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ ‖ σου πνεύματι νῦν
καὶ | ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς σύμπαν|τας αἰῶνας τῶν αἰ|ώνων, ἀμήν.
ὁ διάκονος λέγει· Πρό‖σχωμεν.
ὁ ἱερεὺς λαβὼν ὀλίγον | ἐκ τοῦ ἁγιασθέντος ἄρ|του καὶ βάλλων
αὐτὸ | εἰς τὸ ποτήριον λεγέ‖τω· Τὰ ἅγια τοῖς ἁγί|οις.
ὁ λαὸς ἐπακούει· | .....
‖ τὸ [εἷς] ἅ[γιος]
| ὁ διάκονος· Προ[σέλθετε.]
ὁ ἱερεύς· Δέσποτα | παντοκράτωρ, εὐχα|ριστοῦμέν σοι, ὅτι κα‖
τηξίωσας ἡμᾶς τῆς | κοινωνίας καὶ μεταλή|ψεως τοῦ σώματος

---

3 Lit. Basil. Alex. p. 77 RENAUDOT κλῖνον κύριε τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν τῶν ἐπικλινάντων σοι τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς. Pap. Berolin. 9 f. **5** Lit. Greg. Alex. p. 119 REN. ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα τὴν ἀόρατον, τὴν εὐλογημένην . . καὶ εὐλογῶν εὐλόγησον τοὺς δούλους σου καὶ καθάρισον αὐτοὺς etc. Lit. Marci p. 142, 16 BRIGHTMAN ἐξαπόστειλον τὴν ἀόρατόν σου δεξιὰν τὴν πλήρη εὐλογιῶν καὶ πάντας ἡμᾶς εὐλόγησον. Lit. Jac. 67, 3 ἔκτεινον τὴν χεῖρα σου τὴν κραταιὰν καὶ πλήρη εὐλογιῶν καὶ εὐλόγησον τὸν λαόν σου, διαφύλαξον τὴν κληρονομίαν σου. **26** BILABEL macht mit Recht darauf aufmerksam, daß hinter ἐπακούει interpungiert ist: dann ist also kein Objekt zu ergänzen, und ἐπακούει ist intransitiv gebraucht wie ὑπακούει. **27** In den verlorenen Zeilen war angegeben, daß der Chor das εἷς ἅγιος als Antwort singe: vielleicht lassen sich die Reste von 30 wie oben ergänzen. **31** BILABEL findet die Lücke zu klein, um προ[σεύξασθε] zu ergänzen, und zieht πρό[σχωμεν] vor. Aber πρόσχωμεν wird nicht vor einfachen Gebeten gesagt. Die Sache erfordert hier eine Aufforderung zur Kommunion.

| καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ | σου. βεβαίαν ἐν ἡμῖν [τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας . . . . . .

. . . . . .

45 | . . . . ρακωσον ἀγγελι|καῖς δυνάμεσιν διὰ || τοῦ μονογενοῦς, δι' οὗ | καὶ μεθ' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ | τὸ κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ | 50 σου πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ | εἰς τοὺς σύμπαντας αἰ||ῶνας τῶν αἰώνων, | ἀμήν.

ὁ διάκονος λέγει· | Ὡς στήκετε, κλίνατε [τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ κυρίῳ].

43 Das ρ am Anfang ist unsicher.

Beide Stücke gehören dem letzten Teil der Messe an, der die Kommunion zum Inhalt hat und mit der Entlassung der Gemeinde endigt. Während der vorausgehende konsekratorische Hauptteil im ganzen Osten trotz aller byzantinischen Weiterungen seinen festen Ablauf einer inhaltlich bestimmten Reihe von Gedanken bewahrt hat, zeigen sich hier erhebliche Trübungen der ursprünglichen klaren Abfolge der Gedanken. Die innere Logik des kultischen Geschehens ist nicht stark genug, um die Willkür der Liturgen in Schranken zu halten und die orientalische Neigung zu Wiederholungen und Phrasenhaftigkeit zu besiegen.

Klar und im einzelnen bestimmt ist der Aufbau des Schlußteils in unseren beiden ältesten Zeugen. In der Liturgie der Apostolischen Constitutionen VIII folgt, wie überall im syrisch-byzantinischen Typ, nach der Epiklese das große Fürbittgebet des Bischofs und seine verkürzte Gestalt in der Form der Diakonenlitanei (12, 40—51; 13, 1—9). Dann hebt der Kommunionsakt an mit einem Vorbereitungsgebet (13, 10): der Beter bittet Gott, er möge auf seine auserwählte Herde herabschauen, sie an Leib und Seele heiligen, damit sie rein die auf dem Altar liegenden Gaben (τὰ προκείμενα ἁγαθά) empfange: keiner möge als unwürdig beurteilt werden, sondern Gott allen ein Helfer sein. Nun folgt laut der uralte Ruf: „Das Heilige den Heiligen!“, auf den die Gemeinde antwortet: „Einer ist heilig,

[1] Darüber vgl. jetzt E. PETERSON Εἷς Θεός (1926) S. 130 ff.

einer der Herr, Jesus Christus."[1] Das nun folgende Gloria mit dem Hosianna entstammt wohl dem ältesten Brauch und hat seine Parallele in der Didacheliturgie: es begrüßt den im eucharistischen Element seiner Gemeinde nahenden Herrn. Aber es bleibt zweifelhaft, ob seine Zusammenstellung mit dem εἷς ἅγιος in den Const. Apost. nicht eine zufällige Verbindung disparater Elemente ist: die übrigen liturgischen Zeugen kennen es nicht, und sein Fehlen macht den Zusammenhang zwischen dem Ruf des Priesters und der Antwort der Gemeinde straffer. Auf das „Sancta Sanctis" folgt die Kommunion und dieser ganz logisch das Dankgebet (14, 1—3. 15, 1—5). Erst spricht der Diakon die Aufforderung: Nachdem wir Leib und Blut Christi genossen haben, wollen wir danksagen und bitten, daß der Genuß uns nicht zum Gericht, sondern zum Heil dienen möge. Die offenbar bisher, d. h. nach dem Empfang der Elemente, knieende Gemeinde erhebt sich (14, 3 ἐγειρώμεθα), und nun beginnt der Bischof sein Dankgebet: Herr Gott, „wir danken Dir, daß Du uns gewürdigt hast, an Deinen heiligen Mysterien teilzunehmen, die Du uns beschert hast zur Vollendung der schönen Erkenntnisse, zur Bewahrung der Frömmigkeit, zur Vergebung der Verfehlungen: denn der Name Deines Christus ist über uns angerufen, und Dir sind wir zu eigen geworden." Daran schließen sich weitere Bitten um Vereinigung mit den Gott Geheiligten, Stärkung in der Wahrheit, Offenbarung des noch Unerkannten, Behaltung des Erkannten. Wenn aber der Beter nun (15, 4—5) zu einem verkürzten Fürbittgebet des üblichen Typus übergeht, so erkennen wir darin eine sekundäre Erweiterung: an wieviel Stellen der Messe sind nicht im Laufe der Zeit zu Unrecht Fürbittgebete eingefügt worden! Der nächste Diakonenruf bestimmt deutlich Wesen und Inhalt des folgenden „Inklinationsgebetes": „Neiget euch Gott durch seinen Christus und laßt euch segnen." Die Gemeinde beugt ihren Nacken, und der Bischof spricht — nach langer Prädikation Gottes (15, 7) — den Segen, den er mit Bitten um Gewährung aller Sonderwünsche, Schutz und Schirm vor allem Bösen verbindet und in ein „Behüte ihren Eingang und Ausgang" ausklingen läßt. Das Segensgebet ist zugleich das Schlußgebet. Ihm folgt der Diakonenruf „Scheidet in Frieden!"

Bei Kyrill von Jerusalem (Cat. myst. V 11)[1] folgt auf das Fürbittgebet als Abschluß das Vaterunser. Danach kommt das „Sancta Sanctis" mit dem „Einer ist heilig" der Gemeinde und die Kommunion, deren Beschreibung Kyrill mit den Worten abschließt: „Dann warte auf das Gebet und danke Gott, der dich solch hoher Mysterien gewürdigt hat." Er kennt also auch das Dankgebet[2] nach der Kommunion — es gehört ja tatsächlich zum ältesten Bestande der Abendmahlsliturgie, wenn es auch inhaltlich vielen Wandlungen unterworfen wurde.

Die beiden byzantinischen Normalliturgien des Basilius und des Chrysostomus[3] zeigen den in Const. Apost. vorliegenden Typus mannigfach abgewandelt. Das Vorbereitungsgebet bewegt sich noch in den gleichen Bahnen; kurz gibt Chrys., ausführlicher Bas. der Bitte um Reinigung der Gewissen und würdigen Genuß der Mysterien Ausdruck: wörtliche Berührungen mit Const. Ap. fehlen fast völlig. Aber dies Gebet mündet überraschend in einen Lautspruch aus: „Und mach uns würdig, Herr, daß wir untadelig mit Freimut wagen können, Dich, den himmlischen Gott, als Vater anzurufen und zu sagen" — folgt das von der Gemeinde gesprochene Vaterunser. Die Unterbrechung des Zusammenhangs zeigt deutlich den Fremdkörper an: das Vaterunser ist nach der Jerusalemer, durch Kyrill bezeugten Sitte übernommen und mit einem für den Aufruf der Gemeinde liturgisch notwendigen Vorspruch versehen. Aber während es in Jerusalem ganz richtig den zusammenfassenden Abschluß des Fürbittegebets bildet, ist es hier völlig unmotiviert eingefügt, derart, daß das Vorbereitungsgebet auf die Kommunion seinem eigenen Wortlaut zuwider zu einer Einleitung für das Vaterunser geworden ist. Die naturgemäße Folge davon ist, daß nun in beiden Liturgien wieder ein zweites Vorbereitungsgebet auf die Kommunion erscheint, das nur als matte Wiederholung des ersten wirkt: Chrys. hat noch einige Sätze

[1] Vgl. Kl. Texte 5[2] S. 15 f. BRIGHTMAN, Liturgies I 467.

[2] Dies Dankgebet bezeugen auch Johannes Chrys. de bapt. Christi 4 (II 374 c Montf.) und Dion. Areop. eccl. hier. III 3, 14 p. 300 Corderius. BRIGHTMAN, Liturgies I 475. 489.

[3] BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western I (1896) 338—344. SWAINSON, Greek Liturgies (1884) 85—87 (Bas.), 93—94 (Chrys.). BAUMSTARK, Lit. Texte III (Kl. Texte 35), 14—16 (Chrys.).

des Fürbittegebets am Ende hinzugefügt. Da nun aber auch jene Liturgien das Mißliche einer solchen Wiederholung empfanden, haben sie dem zweiten Gebet eine besondere Note dadurch gegeben, daß sie es zum „Inklinationsgebet" machten. Der Diakon ruft: „Laßt uns die Häupter dem Herrn neigen", und über der gebeugten Gemeinde klingt nun das zweite Vorbereitungsgebet. Eine Steigerung ist erzielt, aber mit einem äußerlichen Mittel und auf Kosten der Wirkung des Gesamtaktes: denn diese Inklination gehört ans Ende der Messe, wo die Gemeinde ihr Haupt unter dem Segen des Bischofs neigt. Setzt man sie vor die Kommunion, so verliert sie ihren Sinn, und zugleich wird der Segensakt am Ende beeinträchtigt. Aber es folgt noch ein drittes Gebet als Einleitung zu den Worten Sancta Sanctis, bei denen die Elevation des Brotes stattfindet (εὐχὴ τῆς ὑψώσεως τοῦ ἄρτου):

„Merke auf, Herr Jesus Christus, unser Gott, von Deinem heiligen Wohnsitz und komm, uns zu heiligen, der Du oben bei dem Vater thronst und hier bei uns unsichtbar gegenwärtig bist: und geruhe mit Deiner starken Hand uns mitzuteilen, und durch uns allem Deinem Volke — das Heilige den Heiligen!" Das ist freilich ein neu gebildetes Gebet, aber es entlehnt seinen Inhalt der Epiklese und dem ersten Vorbereitungsgebet — bietet also auch nur Wiederholungen und stellt keine Verbesserung der Liturgie dar. Nun erfolgt die Kommunion, und danach kommt in beiden Liturgien das Dankgebet. Dies entspricht wieder dem alten Vorbild, und der Übergang zu den Bitten um die rechte Wirkung der Kommunion ist sogar geschickter als in C. Ap.: statt der Anlehnung an das allgemeine Fürbittegebet finden wir bei Bas. wie bei Chrys. eine Weiterbildung der aus dem zweiten Teil der Epiklesen bekannten Formulierungen der „Früchte der Kommunion". Dafür leitet das abschließende Segensgebet bei Bas. wieder ganz in die Sätze des Fürbittgebets über, während bei Chrys. in der ältesten Überlieferung des Euchologium Barberinianum gar kein Schlußgebet erhalten ist. Was Brightman S. 343 aus dem Nachtrag des Barberinianus als εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τοῦ Χρυσοστόμου abdruckt, ist kein Segensgebet, sondern ein anderes Dankgebet, eine Variante zu dem 342, 16—30 mitgeteilten:

Die Jakobusliturgie entspricht auch in ihrer reineren Gestalt, die wesentlich vom syrischen Text[1] repräsentiert wird, durchaus dem gleichen Typ, wie er in Bas. und Chrys. vorliegt: aber es finden sich doch einige charakteristische Abweichungen. Das Vorbereitungsgebet ist straffer als Einleitung zum Vaterunser geformt. Zwar ist in der ersten Hälfte noch der Gaben gedacht, die Gott angenommen, geheiligt und durch die Herabkunft des Hl. Geistes vollendet hat. Aber aus der zweiten, bittenden Hälfte ist jede Erwähnung der Kommunion verschwunden: „Gott möge unsere Seelen, Leiber und Geister heiligen, damit wir mit reinem Herzen und erleuchteter Seele und nicht beschämtem Antlitz wagen mögen, Dich Vater zu nennen" usw. Es ist also aus dem ersten Teil ganz deutlich zu ersehen, daß auch dies Gebet ursprünglich die Vorbereitung der Kommunion zum Inhalt hatte: es ist aber stärker und geschickter, als in Bas. und Chrys., seiner neuen Bestimmung angepaßt worden. Dem Vaterunser ist eine Erweiterung der letzten Bitten, der sogenannte „Embolismus" angefügt. Es folgt dann ebenso wie in den byzantinischen Liturgien als Vorbereitung auf die Kommunion ein „Inklinationsgebet". Aber während bei Chrys. die eigentliche Segensformel getilgt ist, hat die Jabobusliturgie entsprechend dem εὐλόγησον der Bas. die Bitte „Sende Deinen reichen Segen herab" beibehalten, unterstreicht also den Charakter dieses Gebetes als einer Segensbitte. Das Elevationsgebet fehlt im syrischen Text noch, während die griechischen Handschriften es bringen. Die beiden abschließenden Gebete, das Dankgebet und das Schlußgebet, entsprechen inhaltlich Bas. Aber während in Bas. das letzte Gebet nur eine ausgesponnene Bitte um Segen enthält, ist in Jak. auch noch der Charakter als Inklinationsgebet durch den Diakonenruf und den Wortlaut des Gebetes ausdrücklich betont. Da dies der älteren Tradition entspricht, dürfte es das Ursprünglichere sein.

Die Liturgie des Hl. Markus, der Normaltyp Ägyptens, ist trotz aller Selbständigkeit im Wortlaut eine volle Parallele

[1] Herausg. von A. RÜCKER, Die syrische Jakobosanophora 1923 = Liturgiegesch. Quellen hrsg. von MOHLBERG Heft 4. Der griechische Text bei BRIGHTMAN 58 ff. und SWAINSON 304 ff. ist stark durch byzantinische Zusätze erweitert.

zur Jakobusliturgie: sie hat den Embolismus so gut wie die Inklination. Das Vorbereitungsgebet (BRIGHTMAN 135) erwähnt auch den Wunsch, die himmlische Nahrung untadelig zu genießen, was natürlich ursprünglicher ist als die geglättete Form bei Jakobus. Das Elevationsgebet entspricht dem in der griechischen Jakobusliturgie enthaltenen, das Dankgebet nach der Kommunion ist identisch mit dem der Basiliusliturgie (BRIGHTMAN 342). Das Schlußgebet variiert: im Vatikanischen Rotulus ist es breit ausgesponnen und enthält außer der Segensbitte noch ausdrücklich die Erwähnung der Inklination [1]. Der bei BRIGHTMAN abgedruckte Rossanensis erwähnt die Inklination nicht [2], und das Gebet spricht nur vom Segen. Nun ist es ja möglich, wohl sogar wahrscheinlich, daß bei all diesen abschließenden Segensgebeten inkliniert wurde, mochte es im Wortlaut des Textes erwähnt sein oder nicht. Aber einstweilen und zumal bei Untersuchungen, die in ältere Zeit hinaufstreben, empfiehlt sich Vorsicht.

Im ganzen also ergibt sich, daß alle diese vier großen Liturgien des Morgenlandes sich als Variationen desselben Typus darstellen. Wo die älteren Formen entstanden sind, auf welcher Seite die Entlehnungen liegen, läßt sich bei dem Hin und Her der Beziehungen durch Analyse der Texte kaum ausmachen. Man wird nach Analogie des uns sonst Bekannten vermuten, daß sich auf byzantinischem und syrischem Gebiet parallele Gebilde entwickelt haben, die sich dann auch Ägypten eroberten. Wer die sogenannte ägyptische Gregoriusliturgie und die ägyptische Basiliusliturgie vergleicht [3] und dazu die koptische Kyrillosliturgie [4] nimmt, gewinnt einen starken Eindruck von der Mannigfaltigkeit und dem Hinüber und Herüber des Wortlautes der einzelnen Gebete bei voller Einheitlichkeit des Typus.

Prüfen wir nun die beiden neuen Papyrusfragmente, so ist

---

[1] SWAINSON 72 b κλίνοντάς σοι τοὺς ἑαυτῶν αὐχένας.

[2] BRIGHTMAN 142 fügt den Diakonenruf aus einer fremden Quelle ein: nämlich dem griech.-koptischen Diakonikon, das F. A. A. GEORGIUS Fragm. Evang. S. Johannis Graeco-copto-thebaicum 1789 p. 353 f. ediert hat.

[3] RENAUDOT, Liturg. orient. coll. 1716 I 57—89, Greg. 90—126.

[4] Lateinisch bei RENAUDOT I 38 bis 52.

es leicht, die erhaltenen Stücke dem Gefüge der Messe einzuordnen.

Im Mittelpunkt des Heidelberger Fragments steht das „Sancta Sanctis", dessen Stelle den festen Ausgangspunkt liefert. Dadurch ist das vorausgehende Gebet genau bestimmt. Es ist, wie ausdrücklich gesagt wird, ein Inklinationsgebet: σοὶ ἔκλιναν οἱ δοῦλοι σου τὰς κεφαλάς. Auch die Segensbitte ist beibehalten: εὐλόγησον, ἁγίασον, κατεύθυνον — wie bei Bas. 340, 17 εὐλόγησον, ἁγίασον, φρούρησον. Aber die Beziehung auf die Kommunion ist überhaupt nicht zum Ausdruck gebracht; ebensowenig ist ein Hinweis auf das Vaterunser — das ja in dieser Liturgie auch nicht folgt — zu entdecken, so daß wir dies Gebet als eine verkümmerte Form anzusehen berechtigt sind. Wichtig ist nun, daß noch kein Elevationsgebet vorhanden ist, die Liturgie also noch den relativ älteren Typus bewahrt hat. Dem Sancta Sanctis folgte das „Einer ist heilig" des Chores, dem das Volk zuhörte [1]: der Papyrus ist hier lückenhaft. Danach kommt die Kommunion, und an sie schließt sich das erhaltene Dankgebet. Obwohl es in der Mitte zerstört ist, kann man doch alle wesentlichen Gedanken darin feststellen: den Dank für den Genuß von Leib und Blut Christi und die Bitte um stärkende Wirkung der Kommunion. Dann folgte, wie der in seinem Anfang noch erhaltene Diakonenruf lehrt, das abschließende Inklinationsgebet: sein Text ist verloren gegangen. Wir haben also, wie zu erwarten, die syrisch-ägyptische Form des Meßabschlusses mit betontem doppelten Inklinationsgebet vor uns.

Auch dem Berliner Fragment läßt sich mit Sicherheit sein Platz in der Reihe der Meßgebete anweisen. Erhalten sind zwei Gebete: in dem ersten werden die Früchte der Kommunion genannt, das zweite ist ein Inklinationsgebet. Diese Feststellungen allein würden es noch zweifelhaft lassen, ob wir an Anfang oder am Ende des Schlußteils der Messe seien, ob also dieses Inklinationsgebet dem ersten oder dem zweiten in der Jakobus- oder Markusliturgie entspräche. Aber da in seinem Text die Bitte um Behütung „unseres Eingangs und Ausgangs" erhalten ist, kann es nicht wohl zweifelhaft sein, daß wir das

[1] Es ist wohl ὑπακούει zu lesen.

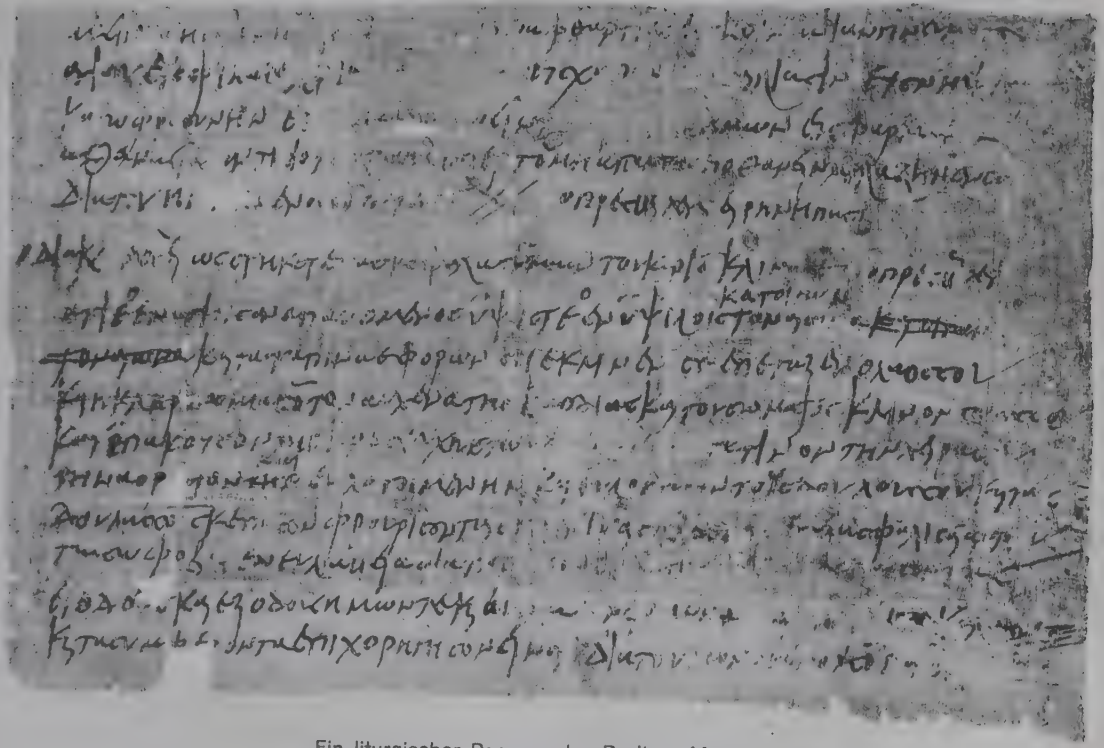
Schlußgebet vor uns haben. Die Diakonenrufe „Wie ihr steht, neigt eure Häupter dem Herrn!“ im Berliner und im Heidelberger Fragment entsprechen also einander. Das erste in unserem Bruchstück vorhandene Stück muß das Dankgebet nach der Kommunion sein. Verloren ist sein erster Teil mit der Dankesformel, die ersten erhaltenen Worte weisen bereits auf den nachfolgenden Gedanken: „Laß uns würdig die heiligen Mysterien genießen, damit sie uns seien zum Unterpfand der Unverweslichkeit, zur Gemeinschaft des heiligen Geistes, zur Bruderliebe“ usw. Unter den aufgezählten „Früchten der Kommunion“ nimmt das letzte Glied unser besonderes Interesse in Anspruch: es ist fast wörtlich gleich dem bekannten Wort des Ignatius Eph. 20, 2, und es erhebt sich die Frage, ob wir hier ein leicht verändertes Zitat aus Ignatius vor uns haben, oder ob die Wendung aus uralter liturgischer Tradition stammt, die bereits dem Ignatius vorlag und von ihm zitiert wurde. Der Gedanke selbst, daß das Abendmahlsbrot die Unsterblichkeit vermittele, ist alt und begegnet auch in den Liturgien vielfach [1], und daß Ignatius jene Formulierung nicht selbst geschaffen hat, sondern der liturgischen Sprache seiner Kirche entnimmt, wird man wohl als sicher annehmen dürfen. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß dieser Satz so fest und dauerhaft dem liturgischen Sprachschatz eingeprägt war, daß er durch direkte Tradition in einer ägyptischen Liturgie der Justinianischen Zeit wieder zum Vorschein kommen konnte, während doch sonst keine der vielen erhaltenen Liturgien ihn bewahrt hat. Andererseits haben die Liturgien nicht die Gewohnheit, Kirchenväter zu zitieren, und das würde für direkte Tradition sprechen. Aber es gibt doch vereinzelte Ausnahmen von dieser Regel.

In einem jüngeren Zweig der griechischen Jakobusliturgie [2] begegnen wir einem alle Zeichen des Tertiären an sich tragenden Vorbereitungsgebet des Priesters vor der Anaphora. Es beginnt: Καὶ τὰ περικείμενα τῇ ἱερᾷ ταύτῃ τελετῇ συμβολικῶς ἀμφιάσ-

[1] Lietzmann, Messe und Herrenmahl S. 76, 235, 257 Anm. 2.

[2] Brightman 49. Es steht in den Codices Rossanensis und Parisinus 2509 bei Swainson 264 b und 265 a: der Rotulus Messanensis, Parisinus 476 und unser ältester Zeuge, der Vaticanus 2282, haben dies Gebet ebensowenig wie der syrische Text.

P.13918



Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums

Zur Festgabe für Adolf Jülicher

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

ματα τῶν αἰνιγμάτων ἀνακαλύψας τηλαυγῶς ἡμῖν ἀνάδειξον καὶ τὰς νοερὰς ἡμῶν ὄψεις τοῦ ἀπεριλήπτου φωτὸς πλήρωσον usw. BRIGHTMAN hat die Quelle für diese Worte in Dionysius Areopagita eccl. hier. III 3, 2 (p. 286 Cord.) nachgewiesen: Ἀλλὰ ὦ θειοτάτη καὶ ἱερὰ τελετὴ τὰ περικείμενά σοι συμβολικῶς ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων ἀποκαλυψαμένη τηλαυγῶς ἡμῖν ἀναδείχθητι καὶ τὰς νοερὰς ἡμῶν ὄψεις ἐνιαίου καὶ ἀπερικαλύπτου φωτὸς ἀποπλήρωσον. Hier ist kein Zweifel, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt: aber hier handelt es sich auch um ein spätes Produkt eines gelehrten Liturgen, das nicht ohne weiteres als Parallele für unsere Liturgie verwendet werden darf.

Ein anderes Gegenstück finden wir in dem Fürbittgebet der Markusliturgie (BRIGHTMAN 131, 10), und zwar in allen Zeugen, auch im koptischen Text: λύτρωσαι δεσμίους, ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πεινῶντας χόρτασον, ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον, πεπλανημένους ἐπίστρεψον[1], ἐσκοτισμένους φωταγώγησον, πεπτωκότας ἔγειρον usw. Damit ist zu vergleichen das Gebet in 1. Clemens 59, 4 τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον, τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον, τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι, τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι, τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον· χόρτασον τοὺς πεινῶντας, λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν, ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας usw. Hier ist kein wörtliches Zitat: Mark. verhält sich zu Clem. wie an hunderten von Stellen alle Liturgien sich zu ihren frei benutzten Vorbildern verhalten. Auch wird man keine Ursache haben, an eine direkte liturgische Tradition zu denken, die von der Vorlage des Clemens bis zu Markus liefe: es ist wirklich der Clemensbrief benutzt, und das ist in Ägypten am wenigsten wunderbar, wo er im Anhang des Neuen Testaments, also fast mit apostolischer Autorität, gelesen wurde. Zu ähnlichem Ansehen haben es zwar die Ignatianischen Briefe nicht gebracht, aber man hat sie in Ägypten viel und mit Ehrfurcht gelesen [2] und sogar in die Landessprache übersetzt. Da ist dann der Abstand zwischen Ignatius und Clemens nicht

[1] Vgl. Ezech. 34, 16 τὸ πεπλανημένον (πλανώμενον B) ἐπιστρέψω.

[2] HARNACK, Gesch. d. altchristl. Lit. 1, 80 ff.

groß genug, um jenen anders zu bewerten als diesen. Wir haben demnach in dem fraglichen Satz nicht einen Rest direkter liturgischer Überlieferung, sondern ein Ignatiuszitat zu erblicken. Da diesem Gebet die Rubrik folgt „der Presbyter sagt", so könnte man daraus schließen wollen, es sei von Diakon gesprochen: denn in allen Liturgieformularen findet Nennung der Sprechenden nur beim Wechsel der Person statt. Aber: es ist ohne Beispiel, daß der Diakon das Vorbereitungsgebet oder auch nur ein Parallelgebet dazu spricht. Wenn der Diakon das Stillgebet des Priesters laut begleitet, so spricht er eine Litanei, auf die das Volk mit Kyrie eleison respondiert: so in der Jakobusliturgie (BRIGHTMAN 58f.) und in den byzantinischen Liturgien (BRIGHTMAN 338f.). Unser Gebet ist aber keine Litanei, sondern ein regelrechtes Vorbereitungsgebet, wie es stets der Priester spricht. Die Schwierigkeit löst sich durch die Erwägung, daß der durch jene Rubrik eingeleitete Friedensgruß ja nicht zum vorausgehenden Gebet gehört und einen neuen Akt einleitet. Und faktisch findet ja auch Personenwechsel statt: denn das Gebet endete nicht so, wie es dasteht, sondern mit einer angehängten Doxologie, auf welche das Volk mit Amen antwortete; danach erst hub der Priester wieder an. Die Rubrik ist also sachlich durchaus motiviert, wie andere Beispiele zeigen: man prüfe nur etwa die Seiten 134—143 bei BRIGHTMAN nach.

Das Gebet beginnt mit einer Anrede, die geschickt aus Jes. 57, 15 ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ, ὕψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος und Ps. 112, 4—6 ὑψηλὸς ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη ὁ κύριος . . ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν kombiniert ist. Eine Parallele zu diesem Eingang bietet das Elevationsgebet, welches die griechische Jakobusliturgie und die Markusliturgie dem Sancta Sanctis vorausschicken: seine Anrede beginnt ἅγιε ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος (Jac. 61, 22 BRIGHTMAN) oder ἅγιε ὕψιστε φοβερὲ ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος (Mark. 137, 31 BRIGHTMAN)[1].

Dieselbe Formel begegnet im Beginn des Trishagiongebetes bei Bas. und Chrys. (313, 4 Br.), und sie kehrt in dem Vorspruch

[1] Noch später dürfte die Verwendung dieser Anrede in dem Einzugsgebet Mark. 122, 28 Br. sein. Aus der Markusliturgie ist die Formel in ein Prothesisgebet „des Patriarchen Severus" in der Koptischen Liturgie (144, 4 Br.) übergegangen.

zum Trishagion wieder (314, 12. 35, 18 Br.). Das ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν finden wir im Katechumenengebet des Chrys. (315, 12 Br.) und in einem Inklinationsgebet der Jakobusliturgie nach dem Friedenskuß (44, 11 Br.).

Daran schließen sich ganz folgerichtig und gut ausgedrückt die Gedanken: „Dir neigt Dein Volk seinen Nacken: neige Du seinen Bitten Dein Ohr. Recke Deine starke Hand aus und segne Deine Sklaven." Es folgte eine jetzt zerstörte Reihe von Einzelbitten, darunter die bereits gewürdigte um Behütung des Eingangs und Ausgangs. Das Gebet schließt wieder mit einer allgemeinen Bitte um Gewährung alles Schönen und Zuträglichen. Vergleichen wir es mit den Schlußgebeten der nächstverwandten Liturgien, so treten seine Vorzüge deutlich zutage. Weder die verwaschenen oder geschwätzigen Gebete der Markusliturgien (142, 11 Br. 70 f. SWAINSON), noch das kurze der Jakobusliturgie (67, 1 Br.) — dem es noch am nächsten steht — können als seine Muster bezeichnet werden. Vielmehr ist deutlich, daß wir in unserem Gebet eine ältere und bessere Form erhalten haben. Sie berührt sich mit dem Gebet der Const. Apost. nicht nur im Aufbau: auch die sonst überall verloren gegangene Formel τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους φρούρησον (15, 8) ist erhalten. Aber die Gestaltung des Ausdrucks, die Wahl der Bilder ist glücklicher, kräftiger, anschaulicher. So werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß wir ein aus der gleichen Wurzel wie Const. Apost. erwachsenes, altes Gebet vor uns haben, das in der liturgischen Entwicklung eine Vorstufe der Markusliturgie und der ihr verwandten späteren Gebilde repräsentiert. Der im 7. und 8. Jahrhundert geschriebene Papyrus von Dêr-Balyzeh hatte uns bereits eine solche Vorstufe für den konsekratorischen Gebetskreis kennen gelehrt: jetzt bringt uns das Berliner Fragment aus Justinianischer Zeit eine analoge Erkenntnis für den Schluß der Messe. Zur Bestätigung dieses Ergebnisses kann die Schlußformel dienen: διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδός. Das ist die Abwandlung einer älteren Formel, die im vorangehenden Gebet erhalten ist: διὰ τοῦ ἠγαπημένου σοῦ παιδός. In beiden Fällen ist παῖς als „Sohn" verstanden, nicht als „Knecht", wie der älteste Sinn dieser Jesusbezeichnung ist. In Const. Apost. 15, 9 lesen wir noch an der gleichen Stelle des Inklinations-

gebetes τῷ σῷ παιδὶ Ἰησοῦ τῷ Χριστῷ σου. In allen späteren Liturgien wird die Bezeichnung παῖς (θεοῦ) für Jesus vermieden.

Es erscheint auf den ersten Blick verwunderlich, daß so späte Quellen uns Material aufbewahrt haben, welches älter ist als die doch sicher mit ihrem Grundstock bis ins 5. Jahrhundert reireichende Markusliturgie. Aber in Ägypten ist, ebenso wie anderswo, die Herrschaft einer einzelnen Normalliturgie das Ergebnis einer langen kampfreichen Entwicklung gewesen. Besser noch als die bis heute lebendig gebliebenen Parallelbildungen der alexandrinischen Basilius- und Gregoriosliturgie zeigen uns diese Papyrusreste, daß viele Jahrhunderte nach dem amtlichen Sieg der Markusliturgie auf den entlegenen Dörfern, denen gemeinhin unsere Papyrusfunde entstammen, noch ältere und einfachere Liturgien in Übung waren, welche die charakteristischen Züge im Aufbau der großen Komposition deutlicher heraustreten lassen, als die mannigfach verflachten und rhetorisch verwässerten Gebete der hauptstädtischen Form.

Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian.

Von

Hans von Soden (Marburg).

Wiederholt ist in der alten Kirche der fruchtbare Versuch gemacht worden, den Angriff Marcions auf den katholischen Kanon dadurch zu parieren, daß man die entscheidenden Wahrheiten des katholischen Schöpfungs- und Weissagungsglaubens auch aus dem verstümmelten Kanon des Gegners erwies. Mit unübertroffener Gründlichkeit und unerreichter Virtuosität der Dialektik hat dies bekanntlich Tertullian in seinem großen Werk gegen Marcion geleistet, indem er im IV. Buch dessen „Evangelium", im V. sein „Apostolicum" durchging und unter gelegentlichen, für uns höchst wertvollen Verweisen auf das im überlieferten Text Getilgte doch wesentlich aus dem von Marcion anerkannten Textbestand ihn seines Irrtums über den Gott der Schöpfung und des Gesetzes zu überführen unternahm. Daß Tertullian dabei den Kanon seines Gegners in einer lateinischen Übersetzung vor sich hatte, ihr seine Anführungen aus dem Marcionitischen Text entnahm und keineswegs von Fall zu Fall selbst aus dem Griechischen übersetzte, hat A. v. Harnack in seiner Monographie über Marcion gegen Th. Zahn unwiderleglich bewiesen[1]. Wenn dies festgestellt ist — und die folgende Untersuchung wird den an sich freilich keiner Verstärkung bedürftigen Beweis Harnacks auf anderem Wege noch einmal führen —, so ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis der lateinischen Übersetzung des marcionitischen Paulus zu der oder denen des katholischen als ein bedeutsames Teilproblem der ältesten Geschichte des lateinischen Neuen Testaments. H. Lietzmann hat die von Harnack mit starker Reserve aufgenommene Vermutung ausgesprochen, daß die katholische Kirche, die zuerst von der marcionitischen

[1] A. v. Harnack, Marcion[1] (1921) S. 46*—54*, [2](1924) S. 47* bis 55*. Im folgenden ist stets die zweite Auflage zitiert.

zu Propagandazwecken erstellte lateinische Übersetzung der Paulusbriefe übernommen und ihrem Text angeglichen hätte, ohne die Spuren des Ursprungs verwischen zu können [1]. Beweis für das Zutreffen dieser Hypothese würden zunächst, wie Lietzmann andeutete, im eigentlichen Sinn marcionitische Lesarten (also von Marcion herrührende Textänderungen) im katholischen lateinischen Paulustext sein, sodann aber müßte auch die marcionitische Übersetzung als solche, d. h. in ihrer Sprache, im katholischen Text durchschlagen oder wenigstens durchschimmern. Ich vermag (im eigentlichen Sinn) marcionitische Lesarten im katholischen (W-)Text nicht anzuerkennen, kann aber hier diese Frage nicht aufnehmen [2]. Der Vergleich der marcionitischen Übersetzung als solcher mit den katholischen Texten des lateinischen Paulus führt jedoch m. E. zwingend zur Einsicht in die gegenseitige Unabhängigkeit der Übersetzungen und — wahrscheinlich — der Priorität der ältesten katholischen Textformen. Schon bei den Untersuchungen für mein „Lateinisches Neues Testament in Afrika zur Zeit Cyprians" (1910) [3] notierte ich mir Beobachtungen über Unterschiede zwischen von Tertullian aus Marcion und von ihm selbst in anderen Schriften angeführten neutestamentlichen Zitaten, konnte aber damals der verwickelten Frage nicht nachgehen. In meiner Besprechung der ersten Auflage von Harnacks Marcion habe ich auf diese Beobachtungen Bezug genommen und die hier vorgelegte Arbeit angekündigt [4]. Sie kann keinen würdigeren Platz finden als in der wissenschaftlichen Festgabe für den Meister, der dem Problem des Ursprungs und der Einheit der lateinischen Bibelübersetzung ein Leben lang in steter Treue nachgegangen ist und uns nach einer Kostprobe über die lateinischen Texte der Apostelgeschichte [5] eine große Untersuchung über die der Evangelien zu schenken verspricht. Bei Paulus liegen die Dinge

[1] H. Lietzmann, Kommentar zum Römerbrief im Handbuch zum Neuen Testament [2] (1919) S. 14 f. Vgl. Harnack, Marcion S. 48*. 161* ff.

[2] Harnack, M. S. 161*ff., scheidet eine Reihe vermeintlich marcionitischer Lesarten des W-Textes, darunter auch von Lietzmann bezeichnete, aus; mich können auch die wenigen, die er selbst gelten läßt, nicht überzeugen (vgl. ZKG 40 (1920) S. 197 f.).

[3] Im folgenden zitiert mit LNTA.

[4] ZKG 40 (1920) S. 195.

[5] ZNW 15 (1914) S. 163—188.

einfacher als bei den Evangelien und der Apostelgeschichte, und so mag es auch auf beschränktem Raum und in bewußt beschränktem Rahmen der Untersuchung möglich sein, zur Entscheidung der in ihren geschichtlichen Verknüpfungen bedeutsamen Frage nach den ältesten Gestalten der lateinischen Bibel einen bescheidenen Beitrag zu leisten [1].

[1] Die Arbeit ist zugleich eine stille Auseinandersetzung mit der Abhandlung von E. Diehl, Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus; I. Teil: die direkte Überlieferung ZNW 20 (1921) S. 97—132. Der II. Teil, der die für mein Thema wichtige indirekte Überlieferung behandeln sollte, ist leider nicht erschienen, aber seine Ergebnisse werden S. 121 ff. bereits zusammengefaßt. Diehl verfällt m. E. einem grundlegenden Irrtum, wenn er in den altlateinischen Texten gerade das für unerheblich erklärt, was für ihre historisch-kritische Beurteilung, wie ich glaube, das entscheidende Material ist: die Vokabeldifferenzen der Übersetzung. Für ihn ist „die Ablehnung selbst synonymer Nomina und Verba als „Varianten" im Dienste der Textgeschichte gerechtfertigt" (S. 103), und damit beraubt man sich m. E. der Leitfossile in den Schichtungen des lateinischen Textes. Natürlich ist nicht jede Vokabeldifferenz Zeichen verschiedener Übersetzung, wohl aber gewisse Häufungen und Regelmäßigkeiten in Vokabeldifferenzen. Auch der Satz: „Daß Rinnsale verborgener griechischer Quellen in lateinische Texte durchgesickert sein sollten, ist bei unserer heutigen Kenntnis des griechischen NT kaum anzunehmen" (S. 105) — ist als apriorische Annahme durchaus zu bestreiten, und die exakte Nachprüfung wird ihn nur mit nicht unerheblichen Einschränkungen bestätigen. Die Frage der Einheit der griechischen Vorlage und die der ursprünglichen Einheit der Übersetzung sind im übrigen streng auseinanderzuhalten, und es ist falsch zu argumentieren: „Die anerkannte Einheit der griechischen Vorlage ließe auch dann die Einheit des lateinischen Paulus vermuten, wenn es kein Codex graeco-latinus wäre, dessen griechische Textgestalt für die lateinische Urform maßgebend wurde. Denn unter diesen Umständen müßte man bei der Annahme mehrerer oder gar vieler selbständiger Übersetzer einem jeden dasselbe griechische Original in die Hand zaubern. Wer mit diesem Gedanken spielt, schiebt das Problem auf das tote Geleise, anstatt nach seiner Lösung zu suchen. Trotzdem schließt das Fortleben eines bestimmten griechischen Handschriftentypus in allen lateinischen Codices natürlich keineswegs aus, daß einer einheitlichen lateinischen Fassung nachträglich Lesarten, selbst ganze Kollationen griechischer Hss. aufgepfropft wurden" (S. 106). Natürlich ist dies nicht ausgeschlossen; aber davon bleibt die Frage der ursprünglichen Einheit der griechischen Vorlage ganz unberührt; nicht die vorausgesetzte Einheit der Vorlage kann die Einheit der Übersetzung, sondern erst die

I.

Für die Wiederherstellung des lateinischen Paulus der Marcioniten (künftig M^1 signiert) ist auszugehen von der Brief für Brief (in der Reihenfolge des marcionitischen Kanons) bald mehr, bald weniger ausführlich durchgehenden Auseinandersetzung im V. Buch von adversus Marcionem (künftig M V). Nur hier hatte Tertullian das marcionitische Apostolicum fortlaufend zur Hand; die Zitate in den anderen Büchern des Werkes können nicht ohne weiteres als solche aus diesem gelten. Das Textmaterial selbst hier zusammenzustellen, ist nicht Raum, und es wäre auch kaum nötig, da man in Harnacks Apparat alle einschlägigen Stellen aus Tertullian ausgedruckt findet. An einigen Punkten bedarf aber der Umfang und die Herstellung des Textes einer Erörterung, die seiner Untersuchung vorangehen muß. Ich beginne mit der Textherstellung, bzw. der Überlieferung.

1. Die Bücher adv. Marc., die seit 1906 in dem von Kroymann besorgten III. Band der Wiener Ausgabe vorliegen (danach sind alle Zitate gegeben), sind in dem älteren und besseren Stamm der Tertullianüberlieferung, dem vom Agobardinus geführten, nicht erhalten, sondern in dem jüngeren, dessen ältester und bester Zeuge der Montepessulanus (M) saec. XI ist, und dessen Archetypus ein verlorener Cluniacensis war[1]. Von M ist indirekt abhängig und neben ihm ohne selbständige Bedeutung der Cod. Florentinus-Magliabecchianus Conv. soppr. VI, 9 (N) saec. XV. Beatus Rhenanus benutzte bei seiner ersten Ausgabe 1521 (R^1) noch eine Hs. aus Hirschau und bei seiner dritten 1539 (R^3) eine aus Gorze (G), die uns verloren sind. Doch liegt eine Dublette der ersteren vor in dem Cod. Flor. Magl. C. s. VI, 10 (F) saec. XV, wie ein Vergleich mit R^1 sicherstellt. Weitere italienische Hss. aus s. XV und späterer Zeit sind, wie Kroymann gezeigt

---

erwiesene Einheit der Übersetzung würde die Einheit der Vorlage erweisen, die aber auch bei einer Mehrheit von Übersetzungen ohne Zauber bestehen würde, wenn sie aus ihrer Übereinstimmung in der Textsubstanz hervorginge.

[1] Vgl. die praefatio in Kroymanns Ausgabe und für nähere Nachweise seine Abhandlung: Kritische Vorarbeiten für den III. und IV. Band der neuen Tertullianausgabe, Sitz.-Ber. der Wiener Akad. Bd. 143 (1901) Abh. VI.

hat [1], von N oder F abhängig. Demgemäß hat er den Text hergestellt auf Grund der Hss. M (neben der N nicht notiert ist) und F sowie der Drucke R^1 und R^3 (im Consensus R); dabei ist aber F nur notiert, wenn F von R oder R^1 abweicht, so daß der Consensus MR oder MR^1 in der Regel F einschließt. Der Text, der von MR (F) geboten wird, ist von schweren Korruptelen nicht frei. Z. B. bieten (ich erwähne hier nur Pauluszitate) MR^1 Phil. 2, 7 p. 647, 25 für εκενωσεν *et haec sit*, was R^3 in *exhausit* verbessert; ob dies auf Grund von G geschieht, bleibt unsicher. Die lateinischen Bibeltexte bieten *exinanivit* oder *inanivit*; da R^3 wahrscheinlich Konjektur der Hs. oder des Herausgebers ist, würde ich *exinanivit* herzustellen geneigt sein, was paläographisch m. E. nicht schwieriger und bibeltextgeschichtlich wahrscheinlicher ist[2]. Ph 1, 15 p. 647, 1 ist *per sermonis existimationem* MR wohl mit Junius in *per boni existimationem* zu ändern (gegen KR); denn das wäre die in M^1 zu erwartende Wiedergabe von δι ευδοκιαν, und die Korruptel erklärt sich leicht aus einer alten Dittographie von *per*[3]. 2 Th 2, 4 p. 630, 28 *conseculturus* MR st. *consessurus*. Dazu kommen eine ganze Reihe gewöhnlicher Fehler: 1 K 1, 25 p. 587, 4 *homini* MF, *homine* R, *hominibus* KR (richtig); G 4, 26 p. 581, 22 *quem* st. *quam* MR; Ph 1, 14 p. 646, 25 *audientius* MF, *audentius* R KR; 1, 18 p. 647, 2 *simulate* MR^1, *simultate* R^3KR; 2, 6 p. 647, 24 *rapina* st. *-nam* MF; 2, 8 p. 648, 14 *crucem* st. *-cis* (nach *mortem*) MR; E 4, 26 p. 639, 28 *excidat* st. *occidat* MR^1. Die Kürzungen für *deus* und *dominus* werden in lateinischen Hss. bekanntlich oft verwechselt. Dadurch entstehen Varianten in den Marcionzitaten 1 K 1, 21. 31. 6, 14. 2 K 4, 10. Gegen den griechischen Text bieten MR *dei* 2 K 4, 10 p. 615, 5, was nach *mortificationem* kaum erträglich und von HARNACK wohl zu Unrecht als Zeugnis für

[1] Vgl. KROYMANN, Die Tertullianüberlieferung in Italien, Sitz.-Ber. der Wiener Akad. Bd. 138 (1898) Abh. III.

[2] Übersetzungen von κενουν sind *evacuare* (1 K 1, 17. 9, 15. 2 K 9, 3 vg, 1 K 1, 17 r g d, 2 K 9, 3 g, 1 K 9, 15 M^1), *exinanire* (R 4, 14. Ph 2, 7 vg, R 4, 14. 1 K 9, 15. 2 K 9, 3 d, Ph 2, 7 m g d; g stellt R 4, 14 und 1 K 9, 15 *evacuare* und *exinanire* zur Wahl), *inanire* (1 K 9, 15 Tert, Ph 2, 7 Cy, *inanis fieri* 1 K 1, 17 Cy).

[3] Vgl. für ευδοκια *boni existimatio* noch E 1, 9 M^1, für ευδοκειν *boni ducere* 1 K 1, 21. K 1, 19. (Vgl. LNTA S. 332.)

den relativen Modalismus Marcions aufgenommen ist; mit Pamelius Kr dürfte *domini* zu ändern sein. Dagegen ist umgekehrt 1 K 1, 31 p. 587, 25 *deo* MR (Kr Harnack) gegen *domino* FN Pam Gr durch den Kontext gefordert; vielleicht las so auch Tertullian in seinem katholischen Text, wenn man das aus Cor 3 *o militem in deo gloriosum* schließen darf. 1 K 1, 21 p. 586, 3 und 6, 14 p. 593, 18 bieten MR gegen Gr *dominum*, bzw. *dominus*; an der ersten Stelle fordert der Kontext zwingend *deum* (mit Kr gegen Harnack), und an der zweiten ist die Überlieferung von MR *quem dominus suscitavit et nos suscitabit* jedenfalls unhaltbar und muß entweder mit Kr Gr in *quem deus suscitavit etc.* oder mit Harnack in *qui dominum suscitavit etc.* geändert werden; das letztere gibt einen noch besseren Text, ist aber die schwerere Korrektur, weshalb ich eher Kr beitreten möchte.

Gehen die Hss. auseinander, so hat M in der Regel den Vorzug: R 12, 16 p. 626, 6 *adsectantes* M gegen *assentantes* R; 1 K 6, 20 p. 593, 22 *magno* MR¹ gegen *pretio magno* FR³G (= vg); 7, 29 p. 331, 23 *atque si* M gegen *quasi* R; 15, 50 p. 623, 15 *non consequentur* M gegen *consequi non possunt* R¹; G 3, 14 p. 578, 4 *accipimus* M gegen *accepimus* R; 6, 7 p. 583, 21 *irridetur* M gegen *deridetur* R (Kr und Kontext, s. u. S. 246); E 2, 19 p. 637, 19 *et* M gegen *nec* R; 2, 21 p. 638, 2 *angularem* M gegen *lapidem angularem* R; E 6, 15 p. 399, 18 *praeparationem* M (Kr) gegen *praeparatione* R (Harnack) ist wohl Fehler.

Demnach bedürfen, wo die Korruptel in MR bzw. M nicht ganz unfraglich ist, alle Abweichungen der recensio von MR besonderer Erwägung und jedenfalls deutlicher Kennzeichnung. Kroymann hat m. E. in seiner recensio der Bücher adv. Marcionem den MR-Text nicht selten grundlos verworfen und mit früheren Herausgebern oder eigener, an sich ingeniöser Korrektur geändert. In den Bibelzitaten sind solche Fälle weniger häufig als im übrigen Text. Immerhin sind auch hier manche Korrekturen mehr oder weniger anfechtbar. So könnte R 1, 18 p. 619, 9 *iniustitia* MR¹ st. ⟨*in*⟩ *iniustitia* Kr für ἐν ἀδικίᾳ ein gewöhnlicher Fehler, aber auch ein instrumentaler Ablativ sein. R 1, 18 fehlt in MR p. 619, 8 *dei* nach *ira*; es darf m. E. nicht eingesetzt werden, denn Marcion scheint vom Zorn Gottes nicht geredet wissen zu wollen; es ist schwerlich Zufall, daß sämtliche

anderen Paulusstellen mit diesem Wort bei ihm fehlen. R 10, 4 p. 624, 12 *in iustitia* MR st. *in iustitiam* Kr für εις δικαιοσυνην könnte der häufig zu belegende Fehler sein, aber auch der Übersetzung angehören, die den Anschluß an den griechischen Text der geläufigen lateinischen Verbindung geopfert hätte. R 12, 18 p. 626, 11 bieten MR³ *cum omnibus*, R¹ *cum hominibus*, Pamelius und Kr rezensieren *cum omnibus hominibus* (Gr μετα παντων ανθρωπων, om. παντων I^{c1} 551 [v. Soden]); die Korrektur liegt gewiß nahe, kann aber als sicher nicht gelten. 1 K 1, 27 ist das vom Kontext abweichende σοφους nur p. 645, 20 mit *sapientes* wiedergegeben; hier kennt die Überlieferung keine Varianten, und Tertullian folgte wohl dem griechischen Text. Dagegen lesen wir p. 587, 8 und 22 bei R³Kr *sapientia* (= σοφα wie μωρα = *stulta* im vorhergehenden Versteil und die übrigen neutra plur. im folgenden), bei MR¹ aber *sapientiam*. Hier wird *sapientia* mindestens die richtige Korrektur sein, wie wir denn auch p. 588, 4 ohne Variantennotate *sapientia* finden — und, was beweisend sein dürfte, *sapientia* bietet der Agobardinus Carn 4, wo Tertullian ausdrücklich aus Marcion zitiert; es stand aber wohl auch in Tertullians Übersetzung, denn es ist auch Prax und Res (MP gegen *sapientiam* F) überliefert. G 3, 4 ist für παρεισακτους in MR p. 574, 18 *superducticios* überliefert und ebenso p. 574, 24, wie bei Kr nicht notiert ist, aber aus Oehlers Apparat erschlossen werden muß; nur p. 575, 5 geben weder Oehler noch Kr Varianten zu *superinducticios*. Nun bietet aber nach Oehler auch die handschriftliche Überlieferung Monog 14 *superducticios* (bzw. *superdictios*). Ist *superinducticios* überhaupt überliefert? Wenn nicht, so würde es als Korrektur unsicher werden. 2 Th 2, 11 p. 631, 10 liegt ⟨*in*⟩*instinctum* nahe, „doch wäre *instinctum* vulgär = *instinctus* auch möglich“ (Harnack z. St. S. 114*). — Unanfechtbar sind die Einfügungen: R 7, 4 p. 621, 23 ⟨*per corpus christi*⟩, vgl. Kontext; 11, 34 p. 625, 17 *consiliarius* ⟨*eius*⟩, denn dieser Text wird in der Tat mit Cy m$_{v}$ g d vg für **M**¹ anzusetzen sein (vgl. die Ausführungen unten S. 264ff.), während **T** (mit m$_{s}$) *illi consiliarius* las (vgl. M V, 6 p. 591, 1. Scorp Hermog Prax; *consiliarius ei* M V, 18 p. 638, 24 ist Mischung von **M**¹ und **T**); 1 K 1, 28 p. 588, 6 ⟨*in*⟩ *inhonestis*; 2, 8 p. 589, 17 *igno* ⟨*ra*⟩ *tam*; 2 K 4, 6 p. 613, 26 ⟨*gloriae*⟩, vgl. Kontext; G 3, 6 p. 578, 13

(T, nicht M^{1}!) ⟨*ei*⟩, vgl. Monog; E 1, 12 p. 633, 14 ⟨*eius*⟩; 2 Th 2, 11 f. p. 631, 11 ⟨*credant mendacio ut*⟩, vgl. Kontext. 2 K 5, 1 p. 615, 22 ist vor den Worten *terreni domicilii* unfraglich eine Textlücke; Kroymanns Vorschlag einzufügen: ⟨*ita et dissoluto tabernaculo*⟩ ist wohl wahrscheinlicher als der Harnacks z. St. S. 99*: ⟨*loco*⟩.

2. Was von den von Tertullian angeführten oder in Anspielungen behandelten Textstücken der Paulusbriefe dem marcionitischen und was dem von Tertullian verglichenen katholischen Text angehört, ist im ganzen mit Sicherheit zu erkennen. Ich bezeichne hier die wenigen Fälle, in denen Harnacks Rekonstruktion vielleicht noch zu ergänzen ist oder nichtmarcionitische Stücke aufgenommen haben könnte.

Daß R 5, 10 in M^{1} stand, beweisen die Worte p. 621, 6 *cuius numquam fuimus hostes* (vgl. . . . εχθροι οντες . . .). — Zu den Worten p. 577, 11 *si in lege maledictio est, in fide vere benedictio* bemerkt Harnack (S. 72*), daß Tertullian hier ein Stichwort aus dem unverfälschten Galaterbrief (3, 9) im Gedächtnis habe, während ja der ganze Passus 3, 6—9 nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Hieronymus bei Marcion fehlte; „aus v. 14 b stammt das schwerlich." Indessen wäre ein solches Versehen Tertullians m. W. ohne Analogie im V. Buch seines Werkes, und so sind die Worte m. E. doch auf M^{1} zu beziehen, im ersten Glied des Sätzchens auf 3, 10 a und 13, im zweiten auf 3, 14 b, wo Marcion ευλογιαν und nicht επαγγελιαν in seiner Vorlage fand (vgl. den Apparat bei Tischendorf und v. Soden).

G 1, 8 ist ημεις η bzw. *nos aut* im Marciontext zu streichen; Tertullian zitiert M^{1} nur p. 573, 10 *licet angelus de caelo aliter evangelizaverit* . . .; p 573, 15 *sed etsi nos aut angelus de caelo etc.* ist dagegen aus dem katholischen Text angeführt. — Abzusprechen ist dem Marciontext m. E. auch R 12, 19 b εμοι γαρ εκδικησις καγω ανταποδωσω, λεγει κυριος = *mihi enim vindictam et ego vindicabo, dicit dominus*; denn p. 625, 20 ff. gibt Tertullian eine Reihe von Konkordanzen zwischen neu- und alttestamentlichen Geboten (ironisch als Antithesen formuliert), und die Worte *mihi enim vindictam etc.* gehören in die Reihe der alttestamentlichen Zitate, wie ein Überblick über den ganzen Zusammenhang mir völlig unbestreitbar zu machen scheint. Kroymann, der dies

übersieht, unterläßt leider die Setzung der Gedankenstriche und führte dadurch HARNACK irre.

Die Aufnahme von nicht in Buch V zitierten Stellen in den Marciontext ist grundsätzlich anfechtbar. 1 K 14, 32 f. auf Grund von M IV, 4 p. 430, 4 aufzunehmen erscheint mir daher nicht berechtigt; das unmittelbar zuvor zitierte *sive ego, sive illi, sic praedicamus* 1 K 15, 11 hat ja Marcion auch nicht geboten, wie sich von selbst versteht und Epiphanius ausdrücklich bezeugt. Eher darf (mit HARNACK) in der Tat E (Laod) 6, 14—17 auf Grund von M III, 14 p. 399, 16 ff. aufgenommen werden, weil die Stelle eingeführt wird: *habes communem magistrum Paulum*; ob freilich der Text von $\mathbf{M}^1$ hier nachgeschlagen ist, bleibt unsicher[1], und *non belli* ist auch m. M. n. gewiß keine Hinzufügung Marcions[2].

3. Wer das V. Buch adv. Marcionem liest, stößt fast fortwährend auf einen Wechsel im Bibeltext, und zwar nicht nur an den Stellen, wo Tertullian den verstümmelten Text seines Gegners ausdrücklich korrigiert, sondern auch da, wo er ihn in seiner Argumentation paraphrasiert und exegesiert. Die Änderungen betreffen in letzteren Fällen nicht Sinn oder Umfang des Textes, sondern variieren zumeist nur die Übersetzung. Es kann freilich kaum je ein Zweifel aufkommen, welche Fassung dem marcionitischen Text angehört und welche nicht; ich stelle deshalb keine Beispiele dafür zusammen. Nur bei der nichtmarcionitischen Fassung bleibt zunächst unentschieden, ob sie Tertullians katholischer Text oder seine eigene, freie Übersetzung oder Umschreibung ist; darauf ist hernach zurückzukommen. Hier sind nur ein paar Stellen noch zu erwähnen, an denen man über den Text vom $\mathbf{M}^1$ unsicher sein könnte. Auf sie hat ZAHN — zu Unrecht — seine Hypothese von einer von Fall zu Fall frei geschaffenen Übersetzung Tertullians aus $\mathbf{M}^{gr}$ gestützt; HARNACK hat bereits überall die richtige Deutung gegeben. In G 4, 24 p. 581, 16 *quae sunt allegorica, id est aliud portendentia* ist der Zusatz *i. e. aliud portendentia* natürlich erklärendes Glossem des

[1] Vielleicht spricht die Übersetzung dafür, s. u. S. 253.

[2] Ich notiere noch einige wenige Druckversehen bei HARNACK: G 4, 6, S. 74* οτε st. οτι; 2 K 6, 14 S. 100* *communionem* st. *communicationem*; E (Laod) 6, 11 (S. 121*) *machinationem* st. *machinationes*.

Autors und *allegorica* der Text von **M**[1] (Gr. αλληγορουμενα). Ebenda fährt Tertullian im Zitat fort: *haec sunt enim duo testamenta sive duae ostensiones sicut invenimus interpretatum.* Hier ist *ostensiones* der Text von **M**[1], den Tertullian zwar durch *testamenta* ersetzen zu dürfen glaubt, aber nicht anzuführen unterläßt. *testamentum* war ihm geläufig und erschien ihm deutlicher; daß hier der griechische Text geändert war — denn *ostensio* kann unmöglich die *interpretatio* von διαθηκη sein — und επιδειξεις oder ενδειξεις bot (Marcion wollte nicht von zwei Testamenten geredet wissen), hat er nicht bemerkt — ein ganz sicheres Zeichen, nebenbei, daß ihm also der marcionitische Paulus nicht griechisch vorlag. Zahn will mit der Konjektur *sponsiones* für *ostensiones* ausweichen; aber sie ist grundlos, da *sponsio* ebensowenig wie *ostensio* Übersetzung von διαθηκη sein kann. — 1 K 15, 55 wird p. 609, 27 so zitiert: *ubi est mors victoria, ubi contentio tua ? victoria* ist hier die Übersetzung von **M**[1], *contentio* die Besserung aus dem katholischen Text (Gr.: νικος, nicht νικη). Daß Tertullian *contentio* las und billigte, zeigen die Anführungen Res 47. 51. 54, und *contentio* bot auch die Bibel Cyprians. Kroymann schließt also mit Unrecht *victoria ubi* in athetierende Klammern; Glossem ist, wie Harnack richtig bemerkt, vielmehr *ubi contentio*, aber nicht sekundär auf Grund von Res eingesetzt, wie Harnack meint — das wäre ohne Analogie —, sondern von Tertullian genau so eingefügt wie *testamenta* in der zuvor behandelten Stelle. — E 1, 10 wird p. 632, 15 ff. aus **M**[1] so angeführt: .... *in dispensationem adimpletionis temporum — ut ita dixerim, sicut verbum illud in Graeco sonat — recapitulare — id est ad initium redigere vel ab initio recensere — omnia in Christum etc.* Tertullian fand *recapitulare* in **M**[1] und erklärt es als wörtliche Nachbildung des Griechischen (ανακεφαλαιωσασθαι), um es dann mit zwei geläufigen Wörtern zu umschreiben. Genau so zitiert und umschreibt er die ebenso wörtliche, aber andere Übersetzung seiner katholischen Bibel Monog 5: *ad caput, id est ad initium, reciprocare* und nimmt die Stelle im Fortgang mit *ad initium revocare* und *ad initium recolligere* wieder auf [1].

[1] Anmerkungsweise möchte ich noch Luk 6, 20 behandeln. Tertullian führt den Spruch M IV, 14 p. 459, 3 folgendermaßen an: *beati mendici — sic enim exigit interpretatio vocabuli, quod in Graeco est — etc.*

So bleiben für die Textfassung von M^1 kaum Unsicherheiten zurück, und was uns Tertullian davon überliefert hat, ist eine durchaus sichere Basis für text- und übersetzungsgeschichtliche Kritik. Nur darauf ist allerdings hinzuweisen, daß die Anführungen vielfach gekürzt oder in indirekte Rede gestellt oder in die Besprechung verwoben sind. Deshalb darf auf das Fehlen einzelner Worte, auf die Wortstellung und auf grammatische und syntaktische Formen kein textkritischer Wert gelegt werden;

Zahn beruft sich auch auf diese Stelle als einen sicheren Beweis der Übersetzung aus dem Griechischen (Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I S. 51 A. 2), und Harnack macht ihm hier ein gewisses Zugeständnis, wenn er den Sachverhalt so deutet, daß Tertullian „einen lateinischen Text vor sich hatte, der ihm nicht *mendicus*, sondern wie alle lateinischen Zeugen *pauper* bot. Da er aber um der alttestamentlichen Weissagung willen (Ps. 81, 3 f. 71, 4 . . . alle diese Stellen zitiert er, und in allen steht *mendicus*) auf *mendicus* herauskommen wollte, so führte er von sich aus dieses Wort hier ein als das nach dem ihm geläufigen griechischen Original zutreffende Wort. Übersetzte er dagegen selber frei, so brauchte er keine Umstände zu machen, sondern konnte einfach ohne Begründung schreiben: *beati mendici*" (S. 180*, vgl. S. 291*). Die Lage ist aber m. E. noch etwas anders zu beurteilen. *Mendicus* bot der marcionitische Text (M^1), und Tertullian rechtfertigt das als die in der Tat zutreffende Übersetzung, weil er beobachtet, daß *mendicus* in den weiterhin angeführten zahlreichen Stellen des Alten Testaments stets die Übersetzung von πτωχος ist, während *pauper* für πενης erscheint. Er hätte also gar keinen Grund gehabt, ein vorgefundenes *pauper* durch *mendicus* zu ersetzen, weil alle angeführten Alttestamentlichen Stellen ihm ebensogut die Argumentation für *pauper* boten. Daß *mendicus* in der Tat eine Vokabel von M^1 ist, zeigt nun auch ihr nochmaliges Vorkommen in G 4, 9, wo andere lateinische Zeugen (m r d g vg) *egenus* bieten. *egenus* finden wir auch in der indirekten Anführung von G 2, 10 M V, 3 p. 576, 9 (wohl aus T, nicht aus M^1). Von weiteren Stellen für πτωχος ist aus dem Marcionitischen Kanon nur Luk 18, 22 erhalten; Tertullian bespricht die Stelle IV, 36 und zitiert sie p. 544, 22 in der Fassung: *quaecumque habes, vende et da pauperibus*, redet aber im Kontext von *largitio in egenos* (p. 545, 1) und wiederholt mit dieser Vokabel auch das Bibelwort selbst p. 545, 15: *et da, inquit, egenis*. In Tertullians Zitaten in anderen Schriften finden wir Luk 6, 20 (= Mt 5, 3) *pauper* Ux Fug Pat, *egenus* Idol, Luk 18, 22 (= Mt 19, 21) *egens* Idol, *egenus* Monog. (Vgl. noch LNTA S. 72 f.) Es würde durchaus lohnen, auch in den Lukaszitaten M^1 und T zu scheiden; aber die Arbeit kann hier nicht nebenbei geleistet werden.

völlig sicher ist jedoch mit der Wiedergabe des marcionitischen Übersetzungsvokabulars zu rechnen, und auf die Vokabelvarianten ist daher die Untersuchung des Übersetzungstextes von M^1 aufzubauen.

II.

Daß Tertullian auch, abgesehen von seinen Zitaten aus dem marcionitischen Kanon, bei seinen biblischen Anführungen noch keine lateinische Übersetzung benutzt, sondern von Fall zu Fall aus dem Griechischen übersetzt habe, behauptet unter den Sachkennern wohl nur Zahn. Er hat sich noch jüngst darüber folgendermaßen ausgesprochen: „Tertullian ist überhaupt kein Zeuge für ein lateinisches NT. Mögen immerhin zu seinen Lebzeiten Anfänge und Versuche einer schriftlichen Übersetzung des NT oder einzelner Schriften desselben gemacht worden sein, so hätte doch Tertullian, der im Urtext des NT wie in anderer griechischer Literatur heimisch war und wie kein anderer zu der großen Aufgabe eines Übersetzers des NT berufen gewesen wäre, sich durchaus nicht an solche Ansätze gebunden. Nicht nur seine Erwägungen über verschiedene Dolmetschungen griechischer Bibelworte, sondern auch der Tatbestand seiner Schriftzitate beweist, daß er noch dem Zeitalter der mündlichen Dolmetschung angehört, aus welcher die älteste lateinische Übersetzung des NT, ebenso wie alle anderen Bibelübersetzungen der alten Kirche, wie auch der jüdischen Gemeinde, erwachsen ist“ [1]. Eben nun aus der Tatsache der häufigen Erwägung ver-

[1] Th. Zahn, Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas (1916) S. 23 f. Ebenda sagt Zahn in der Anmerkung: „Dem, was in der Gesch. des Kanons I 31—60 hierüber, besonders über Tertullian S. 51—54 gesagt wurde, wäre manches hinzuzufügen (cf. z. B. Forschungen IV, 31 f. in den Noten, auch hier unten in dem Abschnitt I, 5 „Ergebnisse“ z. B. Note 37); zu widerrufen aber finde ich nichts Nennenswertes.“ Es ist unerfindlich, bzw. nur aus vorgefaßter Meinung verständlich, wie man aus den deutlichen Zeugnissen Tertullians für lateinische Bibelübersetzungen adv. Marc. II, 9. Prax 5 Monog 11 (bei Zahn, Gesch. S. 53 A. 1 und S. 55 A. 1) das Gegenteil herauslesen kann. Aber entscheidend ist der Bestand der Zitate selbst, wie nach Rönsch (Das Neue Testament Tertullians 1871) besonders Corssen, Die Weingartener Prophetenhandschrift (1899) S. 45 ff. und Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 2 (1904) S. 296 ff. mit den überzeugendsten Beispielen gezeigt haben. Gleichfalls schla-

schiedener Dolmetschungen derselben Bibelworte ist unausweichlich zu schließen, daß es zu Tertullians Zeit lateinische Bibelübersetzungen gab und das Zeitalter der mündlichen Dolmetschung schon hinter ihm lag. Denn nur mit schriftlich festgelegten Übersetzungsversuchen kann er ja seinerseits in Auseinandersetzung treten. Richtig ist freilich, daß Tertullian sich in charakteristischem Unterschied von Cyprian die Besinnung auf das griechische Original ständig gegenwärtig hält und nicht selten auf dasselbe zurückgreift, und weiter, daß er sich exegetisch nicht an den lateinischen Wortlaut bindet, sondern fortwährend den griechischen Text durch Heranziehung eigener, sei es wörtlicherer, sei es freierer und dadurch verständlicherer Übersetzungen und Umschreibungen seinen lateinischen Lesern nahezubringen und der gewohnten Sprache ihrer Zivilisation anzupassen bemüht ist. Dadurch ist die Feststellung der von Tertullian benutzten (katholischen) Übersetzung (**T**) ein schwieriges und nicht in allen Einzelheiten durchzuführendes Unternehmen, wodurch jedoch die bequeme Leugnung einer solchen nicht gerechtfertigt ist. Es kommt hinzu, daß Tertullians Schriften uns bekanntlich karg und vielfach entstellt überliefert sind, und nach allen Analogien haben wir mit Korrekturen gerade in den Bibeltexten zu rechnen; man vergleiche nur die Varianten der Bibelworte in Cyprians so reicher und guter Überlieferung. Allerdings bedeutet Tertullians Gewohnheit, relativ selten ausdrücklich und wörtlich zu zitieren, sondern die Bibelstellen in den eigenen Text fest zu verweben, wiederum einen gewissen Schutz für ihre Textgestalt. So ist es keineswegs eine unlösbare und daher eine notwendige Aufgabe, die von Tertullian benutzte Bibelübersetzung (oder die Übersetzungen) zwar nicht zu rekonstruieren, aber in ihrer Sprache zu charakterisieren und von seinen freien Umschreibungen zu scheiden. Gerade der Vergleich mit den Zitaten aus M^1 bietet dazu Mittel und Material, und

gende Beispiele aus den Psalmen und der Apokalypse geben CAPELLE, Le psautier latin en Afrique (1913) S. 5 und VOGELS, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse (1920) S. 124 f. Die vorliegende Arbeit wird weitere hinzufügen. Vgl. noch BURKITT, Criticism of the New Testament (1902) S. 74, KENYON, Textual criticism ²(1912) S. 199, MONCEAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I (1901) S. 110 ff. Die Frage darf wirklich für erledigt gelten.

insoweit soll hier der Versuch zu einer Bestimmung von **T** gemacht werden. Ihn über die mit **M**[1] vergleichbaren Zitate auszudehnen, muß weiterer Arbeit vorbehalten bleiben; Vergleichung mit **M**[1] ist unter allen Umständen der gebotene Ausgangspunkt. Ich beschränke mich dabei auf die Vokabeln und lasse von ihnen die in allen Übersetzungen mit größerer Freiheit und Unregelmäßigkeit behandelten Pronomina, Konjunktionen, Partikeln beiseite, die gerade in Zitaten leicht variiert werden [1].

Stellt man die Vokabeln (im eben bezeichneten Sinn) zusammen, in denen die **M**[1]-Zitate von Tertullians eigenen Paulusanführungen, sei es im Kontext des V. Buches adv. Marcionem, sei es in den anderen Büchern dieses Werkes oder in anderen Schriften des Autors, abweichen, so bleibt zunächst (wie schon oben bemerkt) unsicher, ob die Abweichungen der katholischen Übersetzung (**T**) oder der freien Paraphrase Tertullians zuzuschreiben sind. Genauere Untersuchung führt aber in einer großen Zahl von Fällen zu sicheren oder fast sicheren Entscheidungen[2].

1. Als sichere Vokabeln von **T** dürfen zunächst diejenigen von **M**[1] abweichenden gelten, die in Tertullians Zitaten derselben Stelle in mehreren Schriften oder an verschiedenen, dasselbe Wort bietenden Paulusstellen als Übersetzung wiederkehren, doppelt sicher dann, wenn beides zusammentrifft[3]. Ich nehme

[1] Abzusehen ist natürlich von allen nur zufällig Vokabeln betreffenden tendenziösen Textänderungen Marcions, wie 1 K 15, 45. 47 *dominus* **M**[1] gegen *adam* und *homo* **T** Res Carn (vgl. p. 607, 13 ff.) und 2 K 7, 1 *sanguinis* **M**[1] gegen *spiritus* **T** Pud.

[2] Die Tertullianzitate außerhalb von M V sind dem bekannten Werk Rönschs entnommen, aber nach Möglichkeit in den beiden erschienenen Bänden der Wiener Tertullianausgabe verglichen. Es sind dieser nicht genug zu dankenden Arbeit wohl nur ganz wenige Stellen entgangen (vgl. die vereinzelten Nachträge von ihm selbst Zeitschr. f. wiss. Theol. 22 (1879) S. 389 zu Mt 24, 12. 1 K 13, 13. 2 K 4, 17); nachzutragen wären etwa 1 K 14, 32 f. (M IV, 4), E 1, 21 (M V, 4) und zu 2 K 5, 17 die Anspielungen M V, 2, zu E 5, 32 Jej 3. Mehrfach hat Rönsch von Tertullian aus dem Alten Testament zitierte Stellen aufgenommen, die auch im Neuen Testament zitiert werden.

[3] Alle in den folgenden Zusammenstellungen nicht notierten Paulustellen sind bei Tertullian weder aus **M**[1] noch sonst zitiert. Die Pastoralbriefe sind nicht berücksichtigt, weil sie bei Marcion fehlten. Die Abkürzungen für die anderen Schriften Tertullians wer-

die Vokabeldifferenzen zuerst, die sich innerhalb des Werkes adv. Marcionem finden, weil dies zusammenhängend geschrieben und einheitlich überliefert ist; ein Wechsel des Bibeltextes, den anzunehmen an sich vorbehalten bleiben müßte (s. u. S. 262 f.), kommt hier also kaum in Frage.

(1) σπειρειν 1 K 15, 42 ff. übersetzt **M**[1] *serere*, **T** im Kontext p. 607, 7 *seminare* und ebenso in den Zitaten Res, während **M**[1] auch G 6, 7 *serere* bietet.

(2) αλλαττειν 1 K 15, 52 übersetzt **M**[1] *mutare*, was Tertullian im Kontext p. 616, 8 aufnimmt; als die Vokabel von **T** finden wir M III. V, 20 p. 649, 13 *demutare* und ebenso in den Zitaten 1 K 10, 51. 52 Res.

(3) νικος 1 K 15, 55 übersetzt **M**[1] (vgl. oben S. 238) *victoria*, **T** im Kontext p. 609, 28 *contentio*, ebenso Res 1 K 15, 54.

(4) σοφια R 11, 33 übersetzt **M**[1] *sapientia*, **T** M II, 2 p. 335, 5 und Hermog *sophia*; *sophia* finden wir auch 1 K 1, 24 Prax, dagegen *sapientia* 1 K 1, 20 Idol Res. 21 M II Pud. 3, 19 PraxRes. E 1, 17 Prax. **T** scheint also zu differenzieren zwischen verschiedenen Bedeutungen oder Beziehungen des griechischen Wortes; oder ist *sophia* nur in der Minderheit der Stellen erhalten geblieben und von Tertullian meist durch *sapientia* ersetzt? Jedenfalls ist demgegenüber für **M**[1] die einheitliche und regelmäßige Verwendung von *sapientia* charakteristisch, vgl. außer R 11, 33 noch 1 K 1, 19. 20. 21. 22. 2, 6. 7. 3, 19. 12, 8. E 3, 10.

(5) βαπτιζειν gibt **M**[1] R 15, 29 mit *baptizare* wieder, Tertullian im Kontext p. 605, 22 mit *tinguere* (vorher p. 605, 20 *baptizare*). Die Konkordanzprüfung erweist *tinguere* als die Vokabel von **T**, vgl. R 6, 3 Res Bapt Pud. 1 K 1, 14. 15 Bapt Pud. 17 Bapt. G 3, 27 M III Fug Monog Pud und ausnahmslos alle Tertullianzitate aus anderen neutestamentlichen Schriften. (Vgl. LNTA S. 254).

den ohne Erklärung verständlich sein. M I usw. bezeichnen die verschiedenen Bücher adv. Marcionem. Um der Übersicht willen sind Kapitel- und Seitennachweise für die Tertullianzitate nur in M V gegeben. Bei **M**[1] sind die Belegstellen nicht nachgewiesen; es sind immer die betr. Stellen der fortlaufenden Besprechung in M V, die man leicht auffindet oder bei HARNACK nachprüfen kann. Die Stellen aus M I bis IV und den anderen Tertullianschriften findet man bei RÖNSCH. Ich gebe Kapitelzahlen nur in Fällen an, in denen verschiedene Kapitel derselben Schrift abweichende Fassungen des Bibeltextes bieten.

(6) βασταζειν G 6, 2 **M**[1] *sustinere*, **T** im Kontext p. 583, 29 *portare* und ebenso G 6, 17 Res; **M**[1] bietet G 6, 17 *gestare*, 5, 10 *ferre*, differenziert also nach dem Zusammenhang. (Vgl. LNTA S. 142A.)

(7) αποκτειναν 1 Th 2, 15 **M**[1] *interficere*, Tertullian im Kontext p. 627, 2 *occidere* und p. 617, 13 *contrucidare*. *occidere* ist, wie das Zitat 2 K 3, 6 Idol zeigt, die Vokabel von **T**, während **M**[1] auch E 2, 16 *interficere* bietet; *occidere* 2 K 3, 6 M V, 11 p. 611, 12 braucht in der Fassung nicht aus **M**[1] zu stammen, sondern könnte etwa von Tertullian nach **T** geformt sein.

(8) μεθοδεια E 6, 11 **M**[1] *machinatio*, **T** M II Praescr Cor Virg *ingenium*. — Nach diesen Proben wird man nicht minder sicher für Übersetzungsvarianten zwischen **M**[1] und **T** solche Differenzen halten dürfen, bei denen von **M**[1] abweichende Vokabeln sich in anderen Schriften Tertullians, in diesen aber mehrfach oder regelmäßig finden.

(9) φανερος R 2, 28 **M**[1] *apertus*, **T** Res *manifestus*, ebenso G 5, 19 Pud; vgl. *manifestari* für φανερον γινεσθαι 1 K 11, 19 Praescr Res. *emicare* 1 K 11, 19 An hat somit als Umschreibung Tertullians zu gelten. (Vgl. LNTA S. 227.)

(10) αμαρτια übersetzt **M**[1] R 5, 21. 7, 23. 8, 3 *peccatum*, Tertullian R 5, 21 *delictum* Res 47, *delinquentia* Res 46. 51. Die Konkordanzprobe erweist mit Sicherheit *delinquentia* als die Vokabel von **T**; sie erscheint in Res Pud R 6, 12. 8, 2. 3, in Res R 6, 6. 13. 20. 23. 7, 23 (Res 46. 51). 8, 10. 2 Th 2, 3, in Pud R 6, 1. 2. 10. 11. Von *delinquentia* wird jedoch kein Plural gebildet; für αμαρτιαι finden wir deshalb *peccata* 1 K 15, 3 M III und *delicta* 1 K 15, 17 M III Res. Deshalb kann es nicht befremden, daß mehrfach auch *delinquentia* durch *delictum* oder *peccatum* verdrängt wird: R 5, 21 Res 47. 7, 20 Res 46. 8, 3 Carn. G 3, 22 M V, 13 p. 621, 18 *peccatum*, 1 K 15, 56 M I *delictum*; das sind nur wenige Ausnahmen von der so stark bezeugten Regel für *delinquentia*, und es sind lauter indirekte Anführungen, in denen wir die Formgebung Tertullians zu erkennen haben werden. Wenn wir in einer Anspielung an R 5, 20 Res 47 *iniquitas* finden, so liegt wohl Verwechslung von αμαρτια und ανομια zugrunde; denn *iniquitas* ist regelmäßig Übersetzung von ανομια, vgl. **T** R 6, 19 Pud Res. 2 K 6, 14 Pud. 2 Th 2, 7 Res; 2 Th 2, 3, wo Res *delinquentia* bietet, ist die auch in der griechischen Überlieferung

bezeugte Variante αμαρτιας statt ανομιας vorauszusetzen. **M**[1] sagt niemals *delinquentia*, sondern wechselt mit *peccatum* (s. o.) und *delictum* R 7, 7. 8, 10. 2 Th 2, 3 (also bot auch **M**[RF] hier αμαρτιας); *peccatum* und *delictum* werden auch sonst in den lateinischen Übersetzungen promiscue für αμαρτια gebraucht, obwohl *delictum* eigentlich die Übersetzung von παραπτωμα ist (vgl. **M**[1] R 5, 20. E 2, 1. K 2, 13 und **T** Res R 5, 20. K 2, 13; *delictum* erscheint auch für αμαρτημα **T** Monog 1 K 6, 18. Vgl. LNTA S. 74 f. 143 f.).

(11) αποδιδοναι R 12, 17 **M**[1] *retribuere*, **T** *reddere* Cast Scap und ebenso R 13, 7 Scorp. 14, 12 Praescr. 1 K 7, 3 Pud. 1 Th 5, 15 Cast. Somit sind die vereinzelt erscheinenden Übersetzungen *rependere* R 12, 17. 1 Th 5, 15 Pat und *dispungere* R 12, 17 Apol in indirekten Anführungen von Tertullian gewählte Ausdrücke, die seiner Übersetzung fremd sind. Für **M**[1] fehlen alle weiteren Belegstellen. (Vgl. LNTA S. 119 f.)

(12) καθαριζειν 2 K 7, 1 **M**[1] *mundare*, **T** Pud *emundare* und ebenso E 5, 26 Pud. (Vgl. LNTA S. 282 f.)

(13) χοικος 1 K 15, 47. 48. 49 wird von **M**[1] stets mit *terrenus* übersetzt (15, 48 a α *de terra*), von **T** Res 49 ebenso ständig mit *choicus* wiedergegeben und ebenda mit *id est limaceus* erklärt. Wenn für εκ γης χοικος 1 K 15, 47 Carn *de terrae limo* erscheint, ist dies somit nicht für die Übersetzung Tertullians in Anspruch zu nehmen (obwohl es später in der Cyprianischen durchdringt); **M**[1] gibt εκ γης χοικος übrigens mit *de humo terrenus* wieder. (Vgl. LNTA S. 328.)

(14) εκδημειν und ενδημειν 2 K 5, 6. 8. 9 **M**[1] *abesse* und *esse*, **T** Res *peregrinari* und *inmorari*.

(15) τερας 2 Th 2, 9 **M**[1] *ostentum*, **T** An Res *portentum*. (Vgl. LNTA S. 150.)

(16) τυπος 1 K 10, 6 **M**[1] *exemplum*, **T** Cor Res *figura*.

(17) θυρεος E 6, 16 **M**[1](?)[1] *scutum*, **T** Fug Pat Res *clypeum*.

Nach so zahlreichen Beobachtungen wird man unbedenklich den zuvor aufgezählten noch diejenigen Vokabeldifferenzen anfügen, in denen **M**[1] und **T** sich mit verschiedenen Übersetzungen nur einmal bei Paulus vorkommender griechischer Wörter in je einem Zitat gegenüberstehen, oder für die weitere Beleg-

[1] S. folgende Seite Anm. 1.

stellen desselben griechischen Wortes weder bei M^1 noch bei T nachzuprüfen sind. Fälle der ersten Art sind:

(18)	αγενης	1 K 1, 28 M^1 *inhonestus*	T MV p. 587, 12 *ignobilis*
(19)	αντιστρατευεσθαι	R 7, 23 M^1 *adversari*	T Res *militare*
(20)	ετοιμασια	E 6, 14 M^1(?)[1] *praeparatio*	T Cor *paratura*
(21)	κτηνος	1 K 15, 39 M^1 *pecus* (*pecudis*)	T Res *iumentum*
(22)	μυκτηριζειν	G 6, 7 M^1 *irridere*[2]	T Pud *deridere*
(23)	οστρακινος	2 K 5, 7 M^1 *fictilis*	T Res *testaceus*
(24)	περιζωννυσθαι	E 6, 14 M^1(?)[1] *praecingere*	T Cor *succingere*
(25)	προδινοναι	R 11, 35 M^1 *porrigere*	T Hermog *tradere*
(26)	πτηνος	1 K 15, 39 M^1 *volucris*	T Res *volatile*
(27)	σιτος	1 K 15, 37 M^1 *triticum*	T Res *frumentum* (Vgl. LNTA S. 190.)
(28)	συμβαινειν	1 K 10, 11 M^1 *evenire*	T Idol *accidere*

Fälle der zweiten Art sind:

(29)	ανακεφαλαιουσθαι[3]	E 1, 10 M^1 *recapitulare*	T Monog *ad caput reciprocar*
(30)	επιποθειν	2 K 5, 2 M^1 *cupere*	T Res *desiderare*
(31)	καταδουλουν	G 2, 4 M^1 *subigere servituti*	T MV p. 575, 16 *in servitutem abducere*
(32)	κενουν[4]	1 K 9, 15 M^1 *evacuare*	T Pud *nanire*
(33)	κομιζεσθαι	2 K 5, 10 M^1 *recipere*	T Res *reportare*

Endlich wird man noch folgende Fälle hinzuzufügen haben:

(34) αγαθος wird in der lateinischen Bibel natürlich regelmäßig mit *bonus* wiedergegeben; aber gemäß dem lateinischen Sprachgebrauch erscheint dafür an passenden Stellen auch der Superlativ *optimus*, so bei T R 7, 12 Pud und E 4, 29 Res; an der ersten Stelle bietet M^1 *bonus* und kennt so keine Ausnahme von

[1] Die Zugehörigkeit von E 6, 14—17 zu M^1 ist nicht ganz sicher, s. oben S. 237.

[2] Vgl. o. S. 234. [3] Vgl. o. S. 238.

[4] κενουν ist in M^1 noch Ph 2, 7 belegt, wo aber die Vokabel infolge einer Textkorruptel unsicher (s. o. S. 233) und T nicht vergleichbar ist.

der Regel αγαθος = *bonus*, vgl. R 7, 12. 12, 9. 2 K 5, 10. 6, 10 (**T** 2 K 5, 10 Apol Res ebenfalls *bonus*).

(35) Ebenso finden wir für πονηρος **T** K 1, 21 Res *pessimus* gegen **M**[1] *malus*. Letzteres ist bei **M**[1] wieder die regelmäßige Übersetzung, vgl. noch R 12, 9. 1 K 5, 13; bei **T** haben wir *malus* 1 K 5, 13 Hermog, in einer Anspielung an E 5, 16 Fug *nequam*. (Vgl. LNTA S. 144.)

2. Hat man aus den angeführten Beispielen gelernt, daß Tertullian nicht selten die Vokabel seiner Bibelübersetzung durch eine von ihm aus verschiedenen Gründen bevorzugte andere umschreibt, so wird man einige scheinbare Varianten zwischen **M**[1] und **T** zu streichen haben, weil hier zufällig nur eine von Tertullian gewählte Vokabel, nicht aber seine Übersetzung von **M**[1] abweicht. Das läßt sich in manchen Fällen sicher erweisen, in anderen wahrscheinlich machen. Ich nehme wieder zuerst die Fälle, in denen die Differenz innerhalb des Antimarcion begegnet.

(1) εγειρειν geben **M**[1]**T** gleichmäßig mit *suscitare* wieder (das Passivum εγειρεσθαι mit *resurgere*, wovon hier abzusehen ist); vgl. **M**[1] R 8, 11. 1 K 6, 14. E 1, 20 und **T** R 6, 9 Pud. 8, 11 Prax Res. 2 K 4, 14. K 2, 12. 1 Th 1, 10 Res (vgl. noch *suscitari* neben *resurgere* 1 K 15, 44 Res). Der dem freien Sprachgebrauch geläufigere Ausdruck ist jedoch *resuscitare*, und so ist dieser zuweilen in Tertullians Bibelzitate, vor allem in die dem eigenen Text verwebten Anspielungen eingedrungen: R 8, 11 im Kontext M V, 14 p. 624, 6. 1 K 15, 4 Prax Res. 1 K 15, 15 M III Res.

(2) αγοραζειν 1 K 6, 20 übersetzt **M**[1] mit *emere*, Tertullian bietet im Kontext p. 594, 1 *redimere* (und p. 594, 4 *comparare*); aber *emere* haben wir auch bei **T** Ux Pud 16 (wie in Cy m d g vg), und so wird *redimere*, was noch in den indirekten Anführungen Cor Pud 6 Carn wiederkehrt, Anpassung an den freien, wohl durch G 4, 5 (Gr εξαγοραζειν = *redimere* **M**[1], vgl. **T** E 5, 16) bestimmten Sprachgebrauch sein.

(3) ασθενης und ισχυρος übersetzen **M**[1] **T** gleichmäßig mit *infirmus* und *fortis*; vgl. *infirmus* **M**[1] 1 K 1, 25. 27. G 4, 9 und **T** 1 K 1, 27 Fug. 8, 10 Pud. 12, 22 M I. 1 Th 5, 14 Fug, *fortis* **M**[1] 1 K 1, 25. 27 und **T** 1 K 1, 27. 12, 22 M I (in einer Zusatzbildung). Danach kann es nicht als eine Variante von **T** gegen **M**[1] gelten,

wenn allein M II in einer indirekten Anführung von 1 K 1, 25 *invalidus* und *validus* auftreten.

(4) δει wird 1 K 15, 53 von **M**[1] mit *oportet* und ebenso von **T** Res 42. 51. 54. 57. 60 (und von Cy m d g vg) übersetzt; gleichfalls *oportet* finden wir in **M**[1] 1 K 15, 25. 2 K 5, 10 und in **T** 1 K 8, 2 Praescr Pud. 11, 19 Praescr An Res. Nur im Kontext 1 K 15, 53 M V, 12 p. 616, 16 und Res 54 erscheint *necesse est*, das somit als Übersetzungsvariante von **T** unmöglich gelten kann.

(5) δοξα heißt bei **M**[1]**T** in allen Pauluszitaten gleichmäßig *gloria*, vgl. **M**[1] 1 K 2, 7. 8. 15, 41. 2 K 3, 7. 11. 18. 4, 6. E 1, 12. 17. Ph 3, 21. 2 Th 1, 9 und **T** R 8, 18 Scorp Res. 1 K 11, 7 Virg. 15, 41 Scorp Res. 43. 2 K 4, 6. 17. Ph 3, 21 Res. Somit ist das alleinstehende *claritas* im Kontext 2 K 3, 18 M V p. 611, 19. 612, 9. 621, 23 dem (*claritas* bevorzugenden) Sprachgebrauch Tertullians zuzuschreiben. (Wenn 1 K 15, 43 **M**[1] *honestas* und 1 K 11, 15 **T** Virg *honor* den Übersetzungen angehören, was besonders für 1 K 11, 15 fraglich bleiben muß, so erklärt sich *honestas* als Gegensatzbildung zu ατιμια = *inhonestas* und *honor* durch die besondere Verbindung, in der δοξα 1 K 11, 15 erscheint: *quod honor sit mulieris abundantia capillorum.*) (Vgl. LNTA S. 239 A.)

(6) φανερουσθαι übersetzt **M**[1] 2 K 4, 10 mit *manifestari*; wenn Tertullian im Kontext dafür *apparere* sagt, so kann das nicht als Vokabel von **T** gelten, denn Res bietet auch er 2 K 4, 10. 11. 5, 10 regelmäßig *manifestari*; vgl. auch oben S. 244[1].

(7) δεξιας διδοναι G 2, 9 übersetzen **M**[1] **T** Praescr mit *dexteras dare*; also sind *dexteras miscere* und *iungere* in den indirekten Anführungen M I. IV keine bibeltextlichen Varianten.

(8) απηλλοτριωμενοι übersetzt **M**[1] E 2, 12 und K 1, 21 mit *alienati*; da *alienati* auch **T** K 1, 21 Res erscheint, kann *alieni* in der Anspielung an E 2, 12 M V, 11 p. 614, 12 nicht als bibeltextliche Übersetzungsvariante angesehen werden.

(9) πονηρια E 6, 12 geben **M**[1] **T** M II. III An Fug Praescr

[1] 1 K 14, 25 M V, 8 p. 600, 20 *qui . . . et occulta cordis traduxerint* und M V, 15 p. 629, 1 *ut . . . et occulta cordis revelet* sind natürlich keine Übersetzungsvarianten zwischen **M**[1] u. **T**, sondern beide freie Umschreibungen der angezogenen Bibelstelle; denn auch für φανερον γινεσθαι ist die regelmäßige Übersetzung *manifestari*, s. o. S. 244.

mit *nequitia* wieder (ebenso Cy m d g vg); also ist *malitia* M IV Jej Apol nicht bibeltextlich. (Vgl. LNTA S. 144.)

Nicht anders kann man urteilen, wenn eine vereinzelte Abweichung von einer regelmäßigen Übereinstimmung von **M**^{I}**T** in anderen Schriften Tertullians erscheint.

(10) αγαπη übersetzen **M**^{I}**T** gleichmäßig mit *dilectio*, vgl. **M**^{I} 1 K 13, 1. G 5, 6. Ph 1, 16. 2 Th 2, 10 und **T** R 8, 35. 39 Scorp. 13, 1 ff. Pat Prax Pud. 2 K 1, 8 Pud. E 3, 15 Res. Wenn ausschließlich 1 K 13, 13 in Jejun 17[1] *agape* auftritt, so ist das, wie die parodierende Ausführung a. a. O. zeigt, technisch und pointiert gesagt (*agape* = Liebesmahl): *apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferulis iacet; sed maioris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt.* (Vgl. LNTA S. 68.)

(11) διαφερειν 1 K 15, 41 übersetzen **M**^{I}**T** Res mit *differre*, in der indirekten Anführung Scorp erscheint *distabit* (Futurum!); das erweist selbstverständlich keine Vokabeldifferenz.

(12) σκευος 2 K 4, 7 geben **M**^{I}**T** Res 44 mit *vas* wieder, ebenso 1 Th 4, 4 **M**^{I}**T** Pud Res und R 9, 1 **T** Cor. Somit ist *vasculum* 2 K 4, 7 Res 7. 16 für Tertullians eigene Wortwahl zu halten, wie das Erscheinen derselben Vokabel im Kontext 1 Th 4, 4 Res 16 besonders deutlich macht, wo vorher *vas* ausdrücklich als das biblische Wort bezeichnet wird.

(13) Ganz fraglich und wohl sehr unwahrscheinlich ist es weiter, ob wir eine Übersetzungsdifferenz vor uns haben, wenn **M**^{I} 1 K 9, 14 für εκ του ευαγγελιου ζην bietet *de evangelio vivere* (falls hier überhaupt **M**^{I} wiedergegeben ist), und Tertullian Cor sagt *de evangelio ali*; Konkordanzkontrolle ist hier nicht möglich, aber schwerlich stand *ali* in **T**.

(14) Nach diesen Beobachtungen möchte ich andererseits auch nicht annehmen, daß die Fassung von **M**^{I} vorliegt, wenn wir in der Anspielung an R 5, 10 p. 621, 5 *hostes* für εχθροι lesen; denn 1 K 15, 25. K 1, 21 bietet **M**^{I} *inimicus* wie **T** R 5, 10 M V. 1 K 10, 25 Hermog Prax. 1 K 15, 26. K 1, 21 Res. 2 Th 3, 15 Pud.

3. Damit haben wir nach einer Reihe von sicheren Vokabeldifferenzen zwischen **M**^{I} und **T** (1) eine weitere von nur schein-

[1] Das parodierende Zitat Jej 17 S. 389 nachgetragen; in der Wiener fehlt bei Rönsch, ist aber von ihm Ausgabe I 296, 23 ist es nicht kennt-

baren ausgeschieden (2); es bleiben aber zwischen beiden eine nicht geringe Zahl von schwierigeren Fällen zurück, die genauerer Erörterung bedürfen und z. T. nicht sicher zu entscheiden sind.

Ich behandle zuerst Fälle, in denen Tertullian an einer Stelle dieselbe Vokabel bietet wie $\mathbf{M}^1$, an einer anderen eine abweichende.

(1) απολω 1 K 1, 19 in dem fraglos von Marcion nicht gestrichenen Zitat Jes 29, 14 wird von $\mathbf{M}^1$ mit *perdam* übersetzt. Diese Vokabel setzt auch Tertullian M V, 19 p. 645, 21 voraus (*perditurum se sapientiam sapientium . . .*) und bietet sie selbst M IV 25 p. 504, 16, wo unfraglich das AT zitiert wird, also ein Einfluß von $\mathbf{M}^1$ ausgeschlossen ist. An drei anderen Stellen aber erscheint *auferre*: V, 6 p. 588, 2 und V, 11 p. 613, 10, wo nach 1 K, dazu III, 6 p. 384, 1, wo wieder Jes zitiert ist. So entfällt also die Möglichkeit, die Vokabeln auf die Übersetzungen des A und NT zu verteilen [1], und eine sichere Entscheidung ist nicht zu geben. Wahrscheinlicher gehört *perdere* beiden Bibelübersetzungen an; denn *perdere* finden wir auch 1 K 1, 19 Cy r d g vg, Jes 29, 14 Cy [2], und das Passivum von απολλυναι wird sowohl bei $\mathbf{M}^1$ 1 K 1, 28 wie **T** 2 K 4, 9 Scorp. 2 Th 2, 10 Res mit *perire* übersetzt.

(2) αλοαν 1 K 9, 9 in dem ebenfalls von Marcion nicht gestrichenen Zitat Dt 25, 4 gibt $\mathbf{M}^1$ mit *terere* wieder und ebenso Tertullian M II, 17 p. 359, 8 (aus dem AT!) und III, 5 p. 382, 7 (aus dem NT), während V, 16 p. 632, 8 *triturare* erscheint (Bezug genommen wird hier auf das AT). Nun könnte die Anführung III, 5 etwa auf $\mathbf{M}^1$ zurückgehen, aber nicht die II, 17. So wird fraglich, ob hier $\mathbf{M}^1$ und **T** in der Vokabel differieren, und vielleicht ist *triturare* von Tertullian gewählt (doch bieten *triturare* d g vg 1 K 9, 9 und Lugd im AT).

(3) κρεμαμενος G 3, 13 (= Dt 21, 23) wird von $\mathbf{M}^1$ mit *suspensus* übersetzt, von Tertullian wird die Stelle I, 11 p. 305, 13 ebenfalls mit *suspensus* angeführt (vielleicht aus $\mathbf{M}^1$?), während

[1] Es begegnet in den Jesajaszitaten noch eine zweite Vokabeldifferenz: *abscondere* für κρυπτειν p. 384, 1 und *celare* p. 504, 16.

[2] Jes 29, 14 wird von Cyprian de mort. 1 (Hartel I p. 397, 17) zitiert; aber Cyprian zitiert hier vielleicht nicht den alttestamentlichen Text, sondern die neutestamentliche Anführung, wie die Gestaltung der zweiten Vershälfte: *prudentiam prudentium reprobabo* zu zeigen scheint.

III 18 p. 406, 4 Fug *qui pependerit* gelesen wird; somit ist das letztere wahrscheinlich **T** [1].

(4) ομοιωμα R 8, 3 und Ph 2, 7 übersetzt **M**[1] mit *similitudo* und ebenso Tertullian R 8, 3 Pud Carn; aber R 8, 3 Res und R 6, 5 Pud finden wir in wörtlichen Zitaten *simulacrum* [2], und so wird man über die Vokabel von **T** keine sichere Entscheidung wagen, *simulacrum* vielleicht für das Wahrscheinlichere halten.

(5) αιων wird bei **M**[1] ganz regelmäßig mit dem stammverwandten, in der klassischen und nachklassischen Latinität sonst aber sehr seltenen *aevum* wiedergegeben, vgl. 1 K 2, 8. 2 K 4, 4. E 2, 2. 3, 9; als einzige Ausnahme erscheint *ante saecula* für προ αιωνων 1 K 2, 7 (M V, 6 p. 588, 17. 23. 29. 589, 1), wo vielleicht Formulierung Tertullians vorliegen könnte (**M**[1] E 3, 9 *ab aevis*!). Aber auch in **T** scheint *aevum* die Übersetzung von αιων gewesen zu sein; vgl. *aevum* R 9, 5 Prax. 1 K 1, 20 Idol. E 6, 12 Fug. 1 K 10, 11 Prax gegen *saeculum* Cult. *saeculum* erscheint noch 1 K 3, 18 Carn, aber die beiden Stellen mit *saeculum* sind nicht wörtliche Zitate. Es besteht somit in der Wiedergabe von αιων keine Differenz zwischen **M**[1] und **T**, sondern wir bemerken nur bei Tertullian die Tendenz auf Verdrängung des archaischen Wortes durch das geläufige *saeculum* (vgl. LNTA S. 70).

[1] Ich übergehe ein weiteres AT-Zitat im NT: R 12, 19 = Dt 32, 35, weil es m. E. nicht zum marcionitischen Text gehört (siehe oben S. 236). Auch in ihm variieren die Vokabeln; für εκδικησις finden wir *vindicta* und für ανταποδουναι *vindicare* M V, 14 p. 626, 10. IV, 16 p. 469, 6. Pat, dagegen *defensa* und *defendere* II 18 p. 359, 17 (vgl. p. 620, 4); zitiert wird an allen Stellen das AT. Vielleicht sind aber doch die verschiedenen Vokabeln die der beiden Testamente; denn daß alttestamentliche Stellen aus dem NT angeführt werden, ist nicht ungewöhnlich. Schreibt man mit ZAHN und HARNACK M V, 14 dem Marciontext des Römerbriefes zu, so wäre für **M**[1] *vindicta* und *vindicare* anzusetzen; aber es bliebe ausgeschlossen, daß Tertullian an allen Stellen, wo er dieselben Vokabeln bietet, von **M**[1] beeinflußt wäre. Vielleicht stützt übrigens meine Streichung von R 12, 19 aus dem Marciontext noch die Beobachtung, daß εκδικησις von **M**[1] 2 Th 1, 8 mit *ultio* und ανταποδιδοναι R 11, 35 mit *retribuere*, 2 Th 1, 6 mit *rependere* wiedergegeben wird.

[2] *in simulacro in similitudine* F ist sichtlich Korrektur; *similitudo* ist auch die Vokabel von Cy (Ph 2, 7) d g vg (alle Stellen).

(6) τιμης 1 K 6, 20 finden wir in M^1 und bei Tertullian Pud 6 Carn mit *magno* übersetzt und ebenso 1 K 7, 23 Cor, 1 K 6, 20 Pud 16 Ux aber mit *pretio*. Es ist nicht sicher zu entscheiden, was der Übersetzung **T** zuzuweisen ist. Die Kombination *pretio magno* (vg 1 K 6, 20) findet sich nur in sekundärer Überlieferung M V, 7 p. 593, 22 FR^3G.

(7) επουρανιος gibt M^1 1 K 15, 40. 49 mit *caelestis* wieder, 1 K 15, 48 mit der Umschreibung *de caelo* (vgl. 1 K 15, 47!), E 6, 12 finden wir für εν τοις επουρανιοις *in caelis*, nur E 3, 10 erscheint die wörtliche Übersetzung *supercaelestis* (Anführung aus **T**?). Diese letztere ist in **T** augenscheinlich die herrschende, vgl. 1 K 15, 40. 49 Res 49. 52; *caelestis*, das hier mit *supercaelestis* wechselt, ist augenscheinlich Sprache Tertullians.

(8) κληρονομειν 1 K 15, 50 wird von M^1 mit *possidere* übersetzt, während Tertullian im Kontext p. 609, 24 und 623, 15 *consequi* vorauszusetzen scheint. In der eingehenden Besprechung der Stelle in Res wechseln die Vokabeln *hereditate possidere* Res 48. 49. 50 und *consequi* 51. Da nun *consequi* 1 K 6, 9 Pud und *hereditate consequi* G 5, 21 Pud erscheinen, so ergibt sich eine ziemlich hohe Wahrscheinlichkeit für *consequi* als die Vokabel der Bibelübersetzung **T**, während *hereditate consequi* und *hereditate possidere* (auch *hereditati habere* 1 K 15, 50 a Res 51) Umschreibungen sind. (Vgl. LNTA S. 249.)

(9) παρερχεσθαι 2 K 5, 17 gibt M^1 mit *transire* wieder, und ebenso bietet **T** den Text V, 4 p. 580, 4 und V, 19 p. 646, 20. Somit wird *transire* als Vokabel auch von **T** zu gelten haben, gegenüber *cedere* und *decedere* in den Anspielungen V, 2 p. 571, 16. 23.

(10) τελειν 2 K 12, 9 wird von M^1 mit *comprobare* übersetzt, aber von **T** M I Pud Res mit *perficere*. Demgegenüber kann das *probare* in der Anspielung M I, 14 p. 308, 8 nicht als bibeltextlich gelten.

(11) πολιτευμα Ph 3, 20 übersetzt M^1 mit *municipatus*, während in **T** das griechische Wort beibehalten war, wie wohl aus M III, 24 p. 419, 22 sicher geschlossen werden muß: *politeuma nostrum, id est municipatum in caelis esse pronuntians* (*apostolus*). Für das griechische Wort zeugt auch Mart 3: *brabium* (Ph 3, 14) *angelicae substantiae politia in caelis*. Somit wird es Umschreibung Tertullians und nicht **T** sein, wenn er Cor 13 die Stelle anführt: *noster inquit municipatus in caelis*.

(12) εκδυσαμενοι 2 K 5, 3 übersetzt **M**[1] mit *despoliati* und dasselbe setzt Tertullian Val 32 voraus, während Res 41. 42 in mehrfach wiederholten Anführungen die Vokabel *exuti* herrscht, *spoliati* Res 42 p. 88, 16 Kr ist, wie der Kontext ausweist, nicht bibeltextlich. Unter diesen Umständen wird man auch *despoliati* Val nicht dafür halten dürfen, sondern gewiß *exuti* für **T** anzunehmen haben. 2 K 5, 4 M V, 12 p. 616, 19 finden wir für εκδυσασθαι auch *exui*; doch muß vorbehalten bleiben, daß hier nicht **M**[1], sondern **T** zitiert wird.

(13) ευαγγελιζεσθαι G 1, 8 wird von **M**[1] mit *evangelizare* übersetzt, und diese Vokabel bietet auch **T** M IV Praescr 6. 29 Carn 6. 24. Dagegen kann die Anspielung Jej 1: *anathema audiamus, qui aliter adnuntiamus* nicht aufkommen, zumal *evangelizare* auch G 1, 16 Res. R 10, 15 (bzw. Jes 52, 7) M III. IV. V wiederkehrt[1]. E 2, 17 finden wir in **M**[1] für ein nicht prägnant gebrauchtes ευαγγελιζεσθαι (ευ. ειρηνην) *adnuntiare*; 1 K 1, 7 Bapt sagt Tertullian *praedicare*, was gewiß nicht seinem Bibeltext entnommen ist. (Vgl. LNTA S. 237.)

(14) κοσμοκρατορες E 6, 12 heißt im **M**[1] *munditenentes* und ebenso in **T** Fug 1. 2 Val. So ist *mundipotentes* Res wohl Umschreibung Tertullians.

(15) μαχαιρα wird in dem nicht sicher **M**[1] zuzuweisenden Zitat E 6, 17 M III, 14 p. 399, 20 (s. o. S. 237) mit *gladius* übersetzt, im Kontext Tertullians p. 399, 25 erscheint *ensis*, vielleicht jedoch unter Einfluß von Apc 19, 15 (vgl. p. 399, 10), wo im Griechischen ρομφαια steht. Daß μαχαιρα auch in **T** mit *gladius* übersetzt war, scheint R 13, 4 Scap An zu erweisen und R 8, 35 Scorp, wenn man hier dem Agobardinus folgen darf, bzw. seine Kollation durch Hildebrand verläßlich ist[2]; denn das in den Ausgaben entgegenstehende *machaera* hat ein starkes Präjudiz für sich, zumal es Mt 10, 34 in Scorp und M III, 14 p. 399, 31 wiederkehrt, während wir Mt 26, 52 in Fug Pat Cor *gladius*

[1] ωραιοι wird M III, 22 p. 414, 15 und V, 2 p. 572, 29 mit *tempestivi*, V, 5 p. 584, 18 mit *maturi* übersetzt; es fehlt an Vergleichsmaterial, um dieser Differenz nachzugehen.

[2] Der Ag. scheint an der Stelle nicht sicher lesbar gewesen zu sein, vgl. die Apparate in den Ausgaben. Bot er wirklich *gladius*, so würde das vor dem Vertrauen auf seinen Text wenigstens in den Bibelzitaten warnen müssen.

finden. Danach wird wahrscheinlich, daß **T** *machaera* als Übersetzung von μαχαιρα bot, während *gladius* die von Tertullian gelegentlich dafür eingesetzte Vokabel (und zugleich die von **M**[1]) wäre.

(16) βελος wird im eben erwähnten Zitat E 6, 16 a. a. O. mit *telum* wiedergegeben und so auch von Tertullian Fug 9, Fug 3 und Pat 14 aber mit *iaculum*; da Vergleichsmaterial nicht zu Gebote steht, ist keine Entscheidung zu wagen.

(17) ειναι ισα Ph 2, 6 gibt **M**[1] mit *pariari* wieder und ebenso **T** Res[1]; danach wird die bessere Übersetzung *esse aequalem* Prax (so auch Cy m d g vg) Umschreibung und nicht für **T** anzusetzen sein.

(18) κτασθαι 1 Th 4, 4 heißt bei **M**[1] *tractare* und ebenso **T** Res; *possidere* Pud wird daher Umschreibung sein.

(19) παρουσια I Th 5, 23 geben **M**[1] und **T** Res 47 mit *adventus* wieder, ebenso **M**[1] 1 Th 4, 15 und **T** 1 Th 2, 19. 3, 13. 4, 18. 2 Th 1, 1. 8. 9 Res 24. 41; nur 1 Th 5, 23 erscheint Res 47 auch *praesentia* neben *adventus*. Obwohl es hier im Zitat steht, wird es neben so zahlreichen Belegen für *adventus* kaum als bibeltextlich gelten dürfen; oder will man annehmen, daß *praesentia* aus **T** nur das eine Mal erhalten und überall sonst durch das weniger wörtliche, aber geläufigere *adventus* verdrängt wäre?

Ich gehe zu Fällen über, in denen Tertullians Zitate an keiner Stelle mit **M**[1] übereinstimmen, aber unter sich differieren, sodaß fraglich ist, welche Vokabel der Übersetzung **T** angehört.

(20) Für γινωσκειν wechseln bei **M**[1] und **T** wie in allen lateinischen Bibeltexten die Übersetzungen *cognoscere*, *scire*, *intelligere* ohne erkennbare Regel; *cognoscere* bietet **M**[1] R 11, 34. 1 K 2, 16, *scire* R 7, 7. 1 K 2, 8. 3, 20, *intelligere* 1 K 1, 21; **T** *cognoscere* R 11, 34 M II. V Scorp Hermog Prax. 1 K 1, 21 Pud. 2, 16 Scorp. 2 K 2, 9 Pud. G 3, 7 Monog, *scire* R 6, 6 Pud. 1 K 8, 2 Prax Pud. E 5, 5 Pud; 1 K 2, 11 finden wir *cognoscere* M II, *scire* Prax Hermog; *agnoscere* 1 K 1, 21 M II wird Umschreibung sein. Für γνωστος R 1, 21 bietet **T** M IV *intelligibilis*, für γνωσθητω Ph 4, 5 *appareat*. Eine Regelmäßigkeit ist nicht zu ermitteln. (Vgl. LNTA S. 145).

[1] Res 6 p. 33, 19 Kr, wo *pariari* sicher mit R[3] für das überlieferte *par* P M F R[1] zu lesen ist.

(21) δοξαζειν heißt 1 K 6, 20 in M^1 *honorare*, Tertullian sagt im gleichen Zitat Res 16 *glorificare*, Res 10 Cult *magnificare*. Es wäre möglich, daß *magnificare* durch Ph 1, 20 (μεγαλυνειν) bestimmt ist, obwohl dort Christus das Objekt ist. Vergleichsmaterial steht für M^1 und T leider nicht zur Verfügung.

(22) αγιασμος 1 Th 4, 3 übersetzt M^1 mit *sanctitas*, T Cast mit *sanctificatio*, Pud *sanctimonia*; R 6, 1. 19. 22 finden wir in Zitaten Res 47 *sanctificium*, in einer Anspielung *sanctimonia* und das letztere auch in einem Zitat Pud. Die Wahrscheinlichkeit spricht danach für *sanctificium* als Vokabel von T; alle übrigen Wiedergaben wären als Änderungen von *sanctificium* erklärbar. (In dem modifizierten Sinn 1 Th 4, 4 bieten M^1 und T Res Pud gleichmäßig *in honore*.)

(23) αρπαζειν 1 Th 4, 17 heißt in M^1 *auferre*; ob *hominem tollere ad caelum creatoris est exemplum* in der Anspielung an 2 K 12, 2 M V, 12 p. 618, 5 aus M^1 ausgeschrieben ist, bleibt unsicher. Tertullians Zitate bieten *rapere* 1 Th 4, 17 M V, 20 p. 649, 15 Res 41 An, *tollere* begegnet Res 24 und M V, 20 p. 649, 16; nach M V, 20 könnte nur *rapere* die Vokabel von T sein, während die wörtlichen Zitate in Res 24 und 41 einander gleichwertig gegenüberstehen; M III, 24 p. 421, 29 zitiert Tertullian 1 Th 4, 17 auch mit *auferre*, vielleicht aus M^1. 2 K 12, 2. 4 finden wir Praeser *eripere*. Es ergibt sich somit nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß *auferre* die Vokabel von M^1, *rapere* die von T sein könnte; *rapere* ist Wiedergabe von αρπαζειν 1 Th 4, 17 m d g vg und 2 K 12, 2 Cy d g vg [1].

(24) αποδεικνυναι 2 Th 2, 4 finden wir in M^1 mit *iactare*, von Tertullian Res mit *adfirmare*, An mit *adseverare* wiedergegeben; hier ist keine Entscheidung über T möglich [2].

[1] Dieselbe Mischung der lateinischen Vokabeln begegnet für das griechische αιρειν: *auferre* 1 K 5, 2 M^1 T Pud, 1 K 6, 15 T Pud, *tollere* 1 K 6, 20 M^1 T Res Pud. (Vgl. LNTA S. 142 f.)

[2] Anmerkungsweise sei hier noch notiert, daß 1 K 1, 28 das zweigliedrige τα αγενη του κοσμου και τα εξουθενημενα in M^1 dreigliedrig wiedergegeben wird: *inhonesta et minima et contemptibilia* (M V, 5 p. 587, 9 f.); Tertullian nimmt, ohne etwas zu beanstanden, die Trias auf, setzt aber im Kontext *modicum* (p. 587, 12) und *pusillum* (p. 587, 14. 588, 6) statt *minimum*. Man wird gewiß keine griechische Variante mit drei Gliedern vermuten dürfen; in *minima et contemptibilia* sind vielmehr

Es bleiben schließlich noch Fälle zu besprechen, in denen die Vergleichung der Doppelzitate in M^1 und Tertullian zwar einfache Differenzen in den Vokabeln ergibt, die Konkordanzprüfung aber fraglich macht, ob diese für die Bibelübersetzungen M^1 und T mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit gelten dürfen.

(25) νους R 7, 23 wird von M^1 mit *sensus*, von Tertullian Res 51 mit *animus* wiedergegeben. In M^1 scheint *sensus* die regelmäßige Übersetzung zu sein, denn wir finden sie auch R 11, 34. 1 K 2, 16. Bei Tertullian erscheint *animus* noch einmal 2 Th 2, 2 Res 24, aber *sensus* R 11, 34 Scorp Hermog Prax. 1 K 2, 16 Scorp. Ohne daß eine sichere Entscheidung möglich wäre, spricht somit für *sensus* als die Vokabel auch von T eine gewisse Wahrscheinlichkeit.

(26) νοημα 2 K 4, 4 gibt M^1 mit *mens* wieder, Tertullian im Kontext p. 615, 13 sagt *cor*, was sicher nicht bibeltextlich ist. 2 K 3, 14 finden wir in M^1 *sensus* und 2 K 2, 11 Pud *iniectio*; das letztere ist vielleicht T; doch wird man bei so schmaler Basis keine Entscheidung wagen.

(27) φθειρειν heißt 1 K 3, 17 bei M^1 *vitiare*, bei Tertullian Ux *violare* (vgl. auch *violatio* Pud). Man wird dies als Vokabeldifferenz beider Übersetzungen buchen dürfen; denn wenn Tertullian für φθειρειν 1 K 15, 33 Ux und E 4, 22 Res *corrumpere* bietet, so rechtfertigt sich dies aus dem anderen Sinn des griechischen Wortes an diesen Stellen (auch Cy hat denselben Vokabelwechsel an den gleichen Stellen); *vitiare* ließe sich durchgehend anwenden; aber es sind bei M^1 keine weiteren Stellen erhalten. *vitiare* ist Übersetzung von διαφθειρειν bei Tertullian 2 K 4, 16 Scorp gegen *corrumpere* Res und M^1; vielleicht ist *vitiare* die Vokabel von T.

(28) κοσμος übersetzen die Lateiner mit *mundus*, so auch M^1 ohne Ausnahme, vgl. R 3, 29. 1 K 1, 20. 21. 27. 3, 19. 22. 4, 9. G 4, 3. 6, 14. E 2, 2. 12. K 2, 8. Seine eigentümliche religiöse Bedeutung läßt aber manche lateinischen Übersetzungen an gewissen Stellen *saeculum* vorziehen. Deshalb finden wir bei Ter-

---

zwei Übersetzungen von εξουθενημενα kombiniert. Diese Verdoppelung findet sich m. W. in keinem anderen lateinischen Paulustext. WORDSWORTH-WHITE bezeichnen sie als freies Zitat, aber Tertullian muß sie in M^1 gelesen haben, wie seine Paraphrase zeigt. (Leider scheiden W.-W. die Marcionzitate nirgends von denen Tertullians.)

tullian neben vorherrschendem *mundus* — R 1, 20 An Hermog Res. 1 K 1, 21 Pud. 1, 27 Fug Bapt Praescr Prax Res. 2, 12 M II. 3, 22 Res. 4, 9. 13. 5, 10 Pud Anim Idol 14. 6, 2 Fug. 7, 31 Cult Pud Res. E 2, 11 M V, 11 p. 614, 15. Ph 2, 15 Cult Prax. K 2, 20 Res — doch auch *saeculum* 1 K 1, 20 Idol. 3, 19 Praescr Res. 5, 10 Idol 24 (gegen 14). An der letztgenannten Stelle ist es freilich wohl Umschreibung Tertullians, und angesichts der oben zusammengestellten Statistik muß das auch für andere Stellen vorbehalten werden; keinesfalls darf also aus dem zufälligen Zusammentreffen von *mundus* und *saeculum* in **M**[1] und Tertullian 1 K 1, 20. 3, 19 eine Vokabeldifferenz statuiert werden. (Vgl. LNTA S. 69 ff.)

(29) γυνη bezeichnet bekanntlich sowohl die Frau als Geschlecht wie als Gattin; lateinisch differenziert sich beides in *mulier* und *uxor*. **M**[1] scheint dennoch γυνη stets mit *mulier* zu übersetzen; 1 K 5, 1. 7, 10 finden wir *mulier* an Stellen, an denen *uxor* dem Sinn entsprechen würde (1 K 11, 5. 8. 9. 10. 14, 34; E 5, 22. 23 kommt nur *mulier* in Betracht), und nur E 5, 28 erscheint *uxor* in einer verkürzten, vielleicht von Tertullian formulierten Anführung. Bei **T** dagegen wechseln *mulier* und *uxor* je nach dem Sinn: *mulier* R 7, 2 Monog. 1 K 7, 1 Monog Pud. 7, 13 Ux. 7, 34 Virg. 7, 39 Monog. 11, 3—10 Virg. 11, 5. 6 Or. 11, 15 Virg Or. 14, 34 Virg. G 4, 4 Carn Virg. E 5, 23 Virg; *uxor* 1 K 5, 1 Pud (gegen **M**[1]) 7, 2. 3 Pud. 7, 12. 14 Ux. 7, 27. 29 Monog Cast Pud. Da ist es nicht auffallend, daß gelegentlich auch beide Vokabeln streiten. 1 K 9, 5 wird Monog mit *uxor*, Pud mit *mulier* zitiert und E 5, 31 mit *uxor* An 11 Cast Monog, mit *mulier* An 21 (der Agobardinus bietet *mulier* auch An 11).

(30) επιγειος 1 K 15, 40 und 2 K 5, 1 wird **M**[1] mit *terrenus*, bei Tertullian an der zweiten Stelle Res 41 ebenso, an der ersten aber Res 49. 52 mit dem wörtlicheren *superterrenus* wiedergegeben. Man wird nach analogen Beobachtungen das letztere für **T** zu halten und somit eine Vokabeldifferenz zwischen **M**[1] und **T** anzuerkennen haben; vgl. oben S. 252 über επουρανιος.

(31) Für πραττειν stehen sich 2 K 5, 10 *admittere* **M**[1] und *gerere* Tertullian Res 43. 60 gegenüber; aber die Konkordanzstatistik läßt *admittere* auch bei Tertullian nachweisen — 1 K 5, 2. 2 K 12, 21 Pud — und fügt noch *agere* G 5, 21 Res hinzu (*facere*

R 13, 4 Scorp ist dagegen wohl Einwirkung des in der Bibelstelle unmittelbar vorhergehenden ποιειν). So bleibt unsicher, welche dieser drei Übersetzungen für **T** in Anspruch zu nehmen ist, und vielleicht gehört auch der Vokabelwechsel dem **T**-Text an; jedenfalls ist die Differenz *admittere-gerere* nicht charakteristisch. (Vgl. LNTA S. 249).

(32) παρεισερχεσθαι G 2, 4 heißt bei **M**^{1} *subintrare*, bei Tertullian M I, 20 p. 316, 5. IV, 3 p. 428, 1 *irripere*. R 5, 20 sagt **M**^{1} *subintroire*, bei Tertullian fehlen weitere Stellen. Ob man *irripere*, das nicht eben wörtlich ist, für **T** ansetzen darf, bleibt unsicher.

(33) προσωπον G 2, 11 wird von **M**^{1} mit *facies*, von Tertullian Scap mit *os* wiedergegeben; *facies* finden wir weiter **M**^{1} 2 K 3, 13. 18. 2 Th 1, 9 und nur 2 K 4, 6 *persona*. Bei Tertullian steht 2 K 4, 6 Res ebenfalls *persona* und desgleichen 2 K 2, 10 Pud, aber 1 K 13, 12 Prax *facies*. Die Wiedergabe ist also in beiden Übersetzungen nicht einheitlich; ob *os* G 4, 11 bibeltextlich ist, bleibt fraglich.

(34) οτε δε ηλθεν το πληρωμα του χρονου G 4, 4 wird von **M**^{1} übersetzt: *cum autem evenit impleri tempus*, Tertullian sagt M V, 8 p. 599, 8: *at ubi tempus expletum est*; die Vokabeldifferenz wäre also *implere* und *explere*. Aber E 1, 10 finden wir in **M**^{1} wie **T** Monog für πληρωμα των καιρων das wörtlichere *adimpletio temporum*; so wird zu fragen sein, ob M V, 8 nicht vielleicht freie Umschreibung Tertullians vorliegt.

(35) μη ενκακωμεν G 6, 9 gibt **M**^{1} mit *non fatigemur*, Tertullian Res mit *ne taedeat* wieder. 2 K 4, 16 **M**^{1} und 2 K 4, 1 **T** Pud ist die Übersetzung von ενκακειν aber *deficere*. Daher ist zweifelhaft, ob *ne taedeat*, eine wenig wörtliche Übersetzung, bibeltextlich ist; eine durchgehende Vokabeldifferenz ist jedenfalls nicht zu erkennen.

(36) οργη E 2, 3 übersetzt **M**^{1} mit *iracundia*, **T** Herm Pud An an derselben Stelle und ebenso ständig (R 2, 5. E 4, 31 Res. E 5, 6 Pud) mit *ira*. Man wird *iracundia* der Übersetzung **M**^{1} zuzuschreiben haben, obwohl diese selbst R 1, 18 auch *ira* bietet. (Vgl. LNTA S. 250).

(37) πορνεια übersetzt Tertullian ausnahmslos mit dem stammverwandten *fornicatio*: 1 K 5, 1. 6, 13. 18. 7, 2. 2 K 12, 21. G 5, 19. E 5, 3. K 3, 5. 1 Th 4, 3 Pud, 1 K 7, 2 auch Monog, 1 Th 4, 3 auch Res. Dieselbe Vokabel finden wir **M**^{1} 1 K 6, 13,

1 Th 4, 3 aber *stuprum*. Wechselt **M**[1] mit der Übersetzung? (Vgl. LNTA S. 73).

(38) Für εθνος stehen sich 1 Th 4, 5 die Übersetzungen *gens* **M**[1] und *natio* **T** Pud gegenüber; aber die Konkordanzprüfung läßt keine Regelmäßigkeit erkennen, die diese Differenz durchführte. G 2, 9. E 2, 11 finden wir auch in **M**[1] *natio* und umgekehrt in **T** neben vorherrschendem *natio* (R 2, 14 Cor. G 1, 16 Res. 2, 8 M IV Praescr. 3, 8 Pat Carn. E 2, 11 M V) zweimal *gens* — R 3, 29 Jud (Tertullian?)[1] und 1 K 5, 1 Pud — und einmal *ethnici* G 2, 12 Praescr; *natio* scheint somit in beiden Übersetzungen das Vorherrschende zu sein. (Vgl. LNTA S. 238.)

(39) ενεργειαν πλανης 2 Th 2, 11 wird in **M**[1] übersetzt mit *instinctum fallaciae* (s. o. S. 235), bei Tertullian im Kontext p. 631, 14 umschrieben: *ad impingendos eos in errorem*. Daraus ergäbe sich als Vokabeldifferenz nur: *fallacia* **M**[1] gegen *error* **T** für πλανη. Es ist möglich, daß sie bibeltextlich ist, obwohl für πλανη 1 Th 2, 3 **T** Pud das wörtlichere *seductio* erscheint. Übersetzung von ενεργεια war bei **T** vermutlich *operatio*, vgl. 1 Th 2, 9 Res und auch den Kontext M V, 16 p. 631, 23 *habens fallaciae operatione fungi*. K 2, 12 Res finden wir allerdings noch *efficacia*, was vielleicht nicht bibeltextlich ist.

III.

Die vorstehenden Untersuchungen von 88 Vokabelvarianten haben erwiesen:

1. Die Übersetzungen **M**[1] und **T** sind voneinander unabhängig. Natürlich muß vorbehalten bleiben, daß noch an manchen Stellen, an denen dies nicht nachzuweisen oder zu vermuten ist, die **T**-Form in das Referat aus **M**[1] eingedrungen ist, oder an anderen Tertullian bei der Besprechung die **M**[1]-Form beibehalten und so kein Zeugnis über die **T**-Form gegeben hat, daß also an einer Reihe von Stellen, an denen **M**[1] und **T** übereinzustimmen scheinen, sie tatsächlich nicht übereinstimmen. Ebenso kann andererseits gelegentlich eine freie Wortwahl Tertullians vorliegen, und **T** würde vielleicht nicht von **M**[1] ab-

[1] Die Echtheitsfrage ist in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung; sie scheint mir für die ganze Schrift im negativen Sinne entschieden zu sein. Vgl. SCHANZ-KRÜGER [3] S. 293 und CAPELLE, Le texte du psautier latin en Afrique (1913) S. 6.

weichen, wenn wir seinen Text sicher feststellen könnten. Um so gewichtiger sind die in so zahlreichen Beispielen meist sicher zu bestimmenden Unterschiede im Übersetzungsvokabular, die ich hierunter noch einmal tabellarisch zusammenstelle. Die nur je einmal in den Paulusbriefen (ohne Past) vorkommenden Wörter sind mit einem Stern, die nur an einer Stelle und in je einem Zitat in M^1 und T kontrollierbaren mit einem Kreuz bezeichnet; die Seitenverweise beziehen sich auf die vorstehende Einzelbesprechung.

	M^1	T	
αγαθος	*bonus*	*optimus* *bonus*	S. 246
*αγενης	*inhonestus*	*ignobilis*	S. 246
αλλαττειν	*mutare*	*demutare*	S. 243
αμαρτια	*peccatum* *delictum*	*delinquentia* *peccatum* *delictum*	S. 244
†ανακεφαλαιουσθαι	*recapitulare*	*ad caput reciprocare*	S. 246
*αντιστρατευεσθαι	*adversari*	*militare*	S. 246
αποδιδοναι	*reddere*	*retribuere*	S. 245
αποκτεινειν	*interficere*	*occidere*	S. 244
βαπτιζειν	*baptizare*	*tinguere*	S. 243
βασταζειν	*sustinere* *ferre* *gestare*	*portare*	S. 244
εκδημειν	*abesse*	*peregrinari*	S. 245
ενδημειν	*esse*	*inmorari*	S. 245
†επιποθειν	*cupere*	*desiderare*	S. 246
*ετοιμασια	*praeparatio*	*paratura*	S. 246
*θυρεος	*scutum*	*clypeum*	S. 245
καθαριζειν	*mundare*	*emundare*	S. 245
†καταδουλουν	*subigere servituti*	*in servitutem abducere*	S. 246
†κενουν	*evacuare*	*inanire*	S. 246
†κομιζεσθαι	*recipere*	*reportare*	S. 246
*κτηνος	*pecus (pecudis)*	*iumentum*	S. 246
†μεθοδεια	*machinatio*	*ingenium*	S. 244
*μυκτηριζειν	*irridere*	*deridere*	S. 246
νικος	*victoria*	*contentio*	S. 243

*οστρακινος	*fictilis*	*testaceus*	S. 246
*περιζωννυσθαι	*praecingere*	*succingere*	S. 246
πονηρος	*malus*	*pessimus* / *malus*	S. 247
*προδιδοναι	*porrigere*	*tradere*	S. 246
*πτηνος	*volucris*	*volatile*	S. 246
*σιτος	*triticum*	*frumentum*	S. 246
σοφια	*sapientia*	*sophia* / *sapienta*	S. 243
σπειρειν	*serere*	*seminare*	S. 243
*συμβαινειν	*evenire*	*accidere*	S. 246
†τερας	*ostentum*	*portentum*	S. 245
†τυπος	*exemplum*	*figura*	S. 245
φανερος	*apertus*	*manifestus*	S. 244
χοικος	*terrenus*	*choicus*	S. 245
*εκ γης χοικος	*de humo terrenus*	*de terra choicus*	S. 245

Die oben unter II, 3 gegebenen Untersuchungen machen weiter noch folgende Differenzen zwischen **M**[1] und **T** mehr oder weniger wahrscheinlich:

	M[1]	**T**	
αγιασμος	*sanctitas*	*sanctificium*	S. 255
αρπαζειν	*auferre*	*rapere*	S. 255
γυνη	*mulier*	*uxor* / *mulier*	S. 257
εκδυειν	*despoliare*	*exuere*	S. 253
επιγειος	*terrenus*	*superterrenus*	S. 257
επουρανιος	*caelestis*	*supercaelestis*	S. 252
κληρονομειν	*possidere*	*consequi*	S. 252
κρεμαμενος	*suspensus*	*qui pependerit*	S. 250
μαχαιρα	*gladius*	*machaera*	S. 253
οργη	*iracundia* / *ira*	*ira*	S. 258
πολιτευμα	*municipatus*	*politeuma*	S. 252
τελειν	*comprobare*	*perficere*	S. 252
φθειρειν	*vitiare* / *corrumpere* (?)	*violare* / *corrumpere*	S. 256
διαφθειρειν	*corrumpere*	*vitiare*	S. 256

In den übrigen unter II, 3 besprochenen Fällen liegen entweder wahrscheinlich keine Varianten vor (Klammernummern 1 απολλυναι, 5 αιων, 9 παρερχεσθαι, 13 ευαγγελιζεσθαι, 14 κοσμοκρατορες, 17 ειναι ισα, 18 κτασθαι, 19 παρουσια, 20 γινωσκειν, 25 νους, 26 νοημα, 28 κοσμος, 31 πραττειν, 38 εθνος), oder sie sind als aus verschiedenen Gründen unsicheres Material beiseite zu lassen (2 αλοαν, 4 ομοιωμα, 6 τιμης, 16 βελος, 21 δοξαζειν, 24 αποδεικνυναι, 32 παρεισερχεσθαι, 33 προσωπον, 34 πληρωμα, 35 ενκακειν, 37 πορνεια, 39 πλανη und ενεργεια). Wohl sicher keine Varianten sind in den unter II, 2 besprochenen verschiedenen Vokabeln für αγαπη, αγοραζειν, απολλοτριαν, ασθενης, δεξιας διδοναι, δειν, διαφερειν, δοξα, εγειρειν, εχθρος, ζην, ισχυρος, πονηρια, σκευος, φανερουσθαι, bzw. φανερον γινεσθαι zu erkennen.

Verschiedenheit der Übersetzung erweist mittelbar auch eine Variante in der griechischen Vorlage, das berühmte ουδε G 2, 5, das $\mathbf{M}^{1}$ bot, während es **T** nicht las. Tertullian sieht darin eine tendenziöse Interpolation Marcions, was jedoch eine unhaltbare Annahme ist. Immerhin können an einer so umstrittenen Stelle Texte gleichen Stammes geändert sein, und daher soll auf diese Variante nicht höherer Wert gelegt werden, als auf die zahlreichen tendenziösen Textänderungen Marcions.

2. Unsere Untersuchungen haben weiter gezeigt, daß die katholische Bibelübersetzung Tertullians (**T**) viel einheitlicher ist, als es beim ersten Blick auf die verwirrende Fülle verschieden geformter Zitate der Fall zu sein scheint. In zahlreichen Fällen läßt sich **T** von der eigenen Formgebung Tertullians sicher scheiden; vgl. etwa oben unter II, 1 Nr. 8. 9. 10. 12 und alle unter II, 2 behandelten Varianten. Wenn es in anderen Fällen nicht möglich ist, so ist damit nicht gesagt, daß wir mehr als eine Bibelübersetzung von Tertullian benutzt zu denken haben, sondern in diesen Fällen fehlen uns nur die Mittel nachzuweisen, welche Vokabel er in seiner Bibel las und welche er selbst gewählt hat. Freilich wird Tertullian gewußt haben, daß die lateinischen Bibeltexte in der Übersetzung vielfach differierten; schwerlich aber hat er mehrere nachgeschlagen, sondern er hat vielmehr eben aus dieser Kenntnis sich die Freiheit genommen, selbst zu übersetzen, sobald ihn aus irgendeinem sachlichen oder stilistischen Grunde die Fassung seiner Bibel nicht recht be-

friedigte. Genauere Untersuchungen würden darüber vielleicht manche Erkenntnis gewinnen lassen, obwohl man Gras nicht wachsen hören und gelegentliche Benutzung verschiedener Übersetzungen nicht ausschließen können wird[1]. Vermutlich würde eine auf alle mehr als einmal von Tertullian zitierten Bibelstellen ausgedehnte Prüfung bestätigen, was sich bei den oben mit M[1] verglichenen ergab. Tertullian verfährt mit seiner lateinischen Bibel ähnlich wie ein heutiger evangelischer Theologe, der das griechische N T beherrscht, in für weitere Kreise bestimmten Schriften mit dem Luthertext, dem er sich um seiner kirchlichen Geltung und Volkstümlichkeit willen anschließt, ohne sich an seine Übersetzung und Sprachform zu binden. Daher läßt sich, wie früher gesagt, die katholische Bibel Tertullians nicht rekonstruieren, aber sie läßt sich in ihrer übersetzerischen Eigenart durchaus charakterisieren.

Im einzelnen ergibt sich aus den angestellten Vergleichungen noch, daß Tertullian mit seinem lateinischen Bibeltext in verschiedenen Perioden seiner Schriftstellerei nicht gewechselt zu haben scheint. Übereinstimmungen und Verschiedenheiten verteilen sich über die Schriften aller Zeiten gleichmäßig; insbesondere finden sich die Verschiedenheiten vielfach in einer und derselben Schrift mit vielen Zitaten wie M Pud Res. Weiter ist festzustellen, daß Differenzen in Bibelzitaten auch nicht auf die verschiedenen Stämme der Tertullianüberlieferung zu verteilen sind; so gehören ja z. B. die besonders oft bei den besprochenen Varianten zitierten Schriften Res Carn Prax Val alle zu demselben Handschriftenstamm wie der Antimarcion. In jungen Hss. (und natürlich den Ausgaben) treten Vulgatakorrekturen auf; die in karolingischer Zeit bei der Schaffung der Archetypi etwa eingetretenen Korrekturen an Bibelzitaten müßten sich gleichmäßig verbreitet haben, sind übrigens wohl kaum erheblich; die Ursprünglichkeit der Textform läßt sich weithin sicher nachweisen. Endlich kann ich auch keine Zeugnisse dafür finden, daß Tertullian außerhalb der Bücher adversus Marcionem von dem Text M[1] irgendwie beeinflußt

[1] Vgl. einzelnes aus einer ungedruckten Untersuchung WOBBERMINS bei HARNACK, Gesch. d. altchr. Literatur II, 2 S. 301 A.

worden wäre, wie HARNACK zu vermuten scheint[1]. Auch die Übereinstimmungen und Differenzen zwischen **M**[1] und den Tertullianzitaten verteilen sich gleichmäßig über alle Schriften und sind solche der beiden Übersetzungen **M**[1] und **T**, bzw. von **M**[1] und der freien Textgestaltung Tertullians.

IV.

Es erübrigt noch, die in ihrer Geschichtlichkeit und gegenseitigen Unabhängigkeit erkannten Übersetzungen **M**[1] und **T** zu charakterisieren, soweit es auf Grund des gesammelten Materials, das auszudehnen hier nicht Raum ist, geschehen kann. Die beiden festen Punkte in der Geschichte der lateinischen Bibel sind der Cyprianische Text und die Vulgata. Ich habe außerdem alle Varianten zwischen **M**[1] und **T** (Tertullian) in m r d g verglichen; ich bezeichne die durch den Sessorianus vertretene Rezension von m mit m_s, die durch die Mehrheit der Handschriften gebotene mit m_v, den Konsensus beider mit m. $g^1/_2$ weist auf Doppelübersetzungen in g, von denen eine die betreffende Vokabel teilt.

In folgenden Fällen tritt bei Differenzen zwischen **M**[1] und **T** Cy auf die Seite von **T**:

		M[1]	**T** Cy	oben
R 12, 17	αποδιδοναι	*retribuere*	*reddere* (m d g vg)	S. 245
1 K 3, 17	φθειρειν	*vitiare*	*violare* (m d g vg)	S. 256
10, 6	τυπος	*exemplum*	*figura* (d g vg)	S. 245
15, 42	σπειρειν	*serere*	*seminare* (m r d g vg)	S. 243
15, 43	δοξα	*honestas*	*gloria* (m r d g vg)	S. 248
15, 53	τουτο	*hoc* (m d g vg)	*istud*	[2]
15, 55	νικος	*victoria* (d g vg)	*contentio*	S. 243

[1] Marcion [2] S. 181* A. „Wenn sich meine auf unvollständiger Durchsicht beruhende Vermutung bestätigen sollte, daß Tertullians Zitate in den letzten Schriften den marcionitischen näher stehen als in den früheren, daß aber diese wie jene nicht dem textus Africanus, sondern dem Italus angehören, wäre eine wichtige Einsicht für die Geschichte des Bibeltextes gewonnen." Über die zweite Vermutung ist unter IV zu handeln.

[2] Ich nehme diese bei der Kollation festgestellte Variante hinzu, obwohl sie ein Pronomen betrifft, weil sie charakteristisch ist (s. o. im Text).

2 K 5, 10	κομιζεσθαι	*recipere* (g ½)	*reportare* (g ½)[1]	S. 246
12, 9	τελειν	*comprobare*	*perficere* (d g vg)	S. 252
G 6, 7	μυκτηριζειν	*irridere* (vg)	*deridere* (m g ½)[2]	S. 246
2 Th 2, 11	ενεργεια πλανης	*instinctus (-um) fallaciae*	*operatio erroris* (d g vg)	S. 259

Nur die drei Fälle, in denen Cy von den „europäischen" Zeugen abweicht, kämen als spezifisch „afrikanische" Vokabeln in Frage; *contentio* scheint es in der Tat zu sein (LNTA S. 328 A. 8); k^{ev} bietet es Mt 12, 20. Die Bevorzugung von *iste* ist ebenfalls afrikanisch (LNTA S. 83 f. 203), obwohl hier keine feste Regelmäßigkeit herrscht. Über *recipere/reportare* läßt sich nicht urteilen, da die Doppelvariante in g (s. Anm. 1) beides bezeugt und weitere Belegstellen für κομιζειν und κομιζεσθαι weder bei **T** noch bei Cy vorkommen. Obwohl somit das Vergleichsmaterial dürftig ist, darf hervorgehoben werden, daß die nähere Beziehung zu af bei **T** und nicht bei $\mathbf{M}^1$ ist[3].

Wo umgekehrt Cy mit $\mathbf{M}^1$ gegen **T** geht, handelt es sich nicht um spezifisch afrikanische Vokabeln:

		$\mathbf{M}^1$ Cy	**T** (Tert.)	oben
R 11, 33	σοφια	*sapientia* (m d g vg)	*sophia*	S. 243
1 K 15, 40. 49	επουρανιος	*caelestis* (m d g vg)	*supercaelestis*	S. 252
G 6, 2	βασταζειν	*sustinere*	*portare* (d g vg)[4]	S. 244
E 6, 15	ετοιμασια	*praeparatio* (m d g vg)	*paratura*	S. 246
6, 16	θυρεος	*scutum* (m d g vg)	*clypeum*	S. 245
6, 17	μαχαιρα	*gladius* (m d g vg)	*machaera* (?)	S. 253

Diese Beobachtung, daß **T** dem afrikanischen (Cyprianischen) Text näher steht als $\mathbf{M}^1$, läßt sich nun verstärken, wenn zur Ergänzung noch die sicheren oder wahrscheinlichen Vokabeldifferenzen zwischen $\mathbf{M}^1$ und **T**, bei denen Cy nicht vergleichbar ist, mit den europäischen Texten zusammengestellt werden:

[1] *recipere* l *reportare* g, *ferre* rd, *referre* vg, E 6, 8 *consequi* l *recipere* g, *consequi* d, *recipere* vg, K 3, 25 *recipere* l *reportare* g, *reportare* d, *recipere* vg.

[2] *diridetur* l *subsannatur* g, *ridetur* d.

[3] Ich habe nicht aufgenommen: E 6, 16 βελος *telum* $\mathbf{M}^1$, *iaculum* oder *telum*?) **T** (s. o. S. 254). Keine der beiden Vokabeln ist spezifisch afrikanisch; *iaculum* bietet zwar Cy, aber auch m d g, *telum* vg.

[4] *portare* ist nicht spezifisch europäisch, da es in k Cy Mt 3, 11; k Mt 8, 17 Mk 14, 13 erscheint, vgl. LNTA S. 142 A.

		M[1]	T	
R 2, 28	φανερος	*apertus*	*manifestus* (d g vg)	
7, 12	αγαθος	*bonus* (d g vg)	*optimus*	
7, 23	αντιστρατευεσθαι	*adversari*	*militare*	(*repugnare* d g vg)
8, 3	αμαρτια	*peccatum* (d g vg)	*delinquentia*	
	ομοιωμα	*similitudo* (d g vg)	*simulacrum* (? vgl. o. S. 251)	
1 K 1, 28	αγενης	*inhonestus*	*ignobilis* (m r d g vg)	
5, 1	γυνη	*mulier*	*uxor* (d g vg)	
9, 15	κενουν	*evacuare* (g ½ vg)	*inanire*	(*exinanire* d g ½)
10, 11	συμβαινειν	*evenire*	*accidere*	(*contingere* d g vg)
15, 29	βαπτιζειν	*baptizare* (r d g vg)	*tinguere*	
15, 37	σιτος	*triticum* (m r d g vg)	*frumentum*	
15, 39	κτηνος	*pecus (pecudis)*	*iumentum*	(*pecus*[*pecoris*] m d g vg)
	πτηνος	*volucris* (m_v d g vg)	*volatile* (m_s)	
15, 40	επιγειος	*terrenus*	*superterrenus*	(*terrestris* m d g vg)
15, 47	χοικος	*terrenus* (d g vg)	*choicus*	
15, 48	χοικος	*terrenus* (d g ½ vg)	*choicus*	(*terrestris* g ½)
15, 49	χοικος	*terrenus* (g vg)	*choicus*	(*terrestris* d)
15, 50	κληρονομειν	*possidere* (d g ½ vg)	*consequi*	(*hereditare* g ½)
15, 52	αλλαττειν	*mutare* (d)	*demutare*	(*inmutare* m g vg)

			M[1]	T	
2 K	4, 7	οστρακινος	*fictilis* (r d g vg)	*testaceus*	
	4, 16	διαφθειρειν	*corrumpere* (r d g vg)	*vitiare*	
	5, 2	επιποθειν	*cupere* (m r d g vg)	*desiderare*	
	5, 3	εκδυειν	*despoliare*	*exuere*	(*spoliati* m d, *exspoliati* r g)[1]
	5, 6	ενδημειν	*esse* (d g [2] vg)	*inmorari*	(*inmanere* r)
	5, 6.8	εκδημειν	*abesse*	*peregrinari* (r d g vg)	
	5, 8	ενδημειν	*esse*	*inmorari*	(*adesse* g, *praesentes esse* d vg, *inmanere* r)
	7, 1	καθαριζειν	*mundare* (d g vg)	*emundare*	
G	2, 4	καταδουλουν	*subigere servituti*	*in servitutem abducere*	(*in serv. redigere* d g vg)
	3, 13	κρεμαμενος	*suspensus*	*qui pependerit*	(*qui pendet* r d g vg)
E	1, 10	ανακεφα-λαιουσθαι	*recapitulare*	*ad caput reciprocare*	(*instaurare* r vg, *restaurare* d g)
	2, 3	οργη	*iracundia*	*ira* (m r d g vg)	
	6, 11	μεθοδεια	*machinatio*	*ingenium*	(*insidiae* m g vg, *remedium* d)
K	1, 21	πονηρος	*malus* (m d g vg)	*pessimus*	
1 Th	2, 15	αποκτεινειν	*interficere*	*occidere* (d g vg)	
	4, 3	αγιασμος	*sanctitas*	*sanctificium*	(*sanctificatio* d g vg)
	4, 17	αρπαζειν	*auferre*	*rapere* (m d g vg)	
2 Th	2, 3	αμαρτια	*delictum*	*delinquentia*	(*peccatum* d g vg)
	2, 9	τερας	*ostentum*	*portentum*	(*prodigium* d g vg)

[1] vg liest mit der griechischen Variante ενδυσαμενοι *vestiti*. [2] g hat fehlerhafterweise *sumus* ℓ *peregrinamur*.

Von diesen Vokabeln sind folgende, die **T** gegen **M**[1] eur vertritt, wie ich früher gezeigt habe, spezifisch afrikanisch: *tinguere* (s. o. S. 243 und LNTA S. 254), *frumentum* (o. S. 246, LNTA S. 190), *volatile* (o. S. 246, LNTA S. 121. 191[1]), *emundare* (o. S. 245), LNTA S. 283), *portentum* (o. S. 245, LNTA S. 150); *consequi* wird in afrikanischen Texten wenigstens bevorzugt (LNTA S. 249). Auf der Seite von **M**[1] finden sich als spezifisch afrikanisch nachzuweisende Vokabeln nicht, auch nicht in der Minderheit von Vokabeln, die **M**[1] gegen die europäischen Zeugen vertritt, die ja zumeist mit **M**[1] gehen oder nahe verwandte Wörter bieten. Von den wenigen Vokabeln, die **T** mit diesen teilt, sind *manifestus* (LNTA S. 227) und *ira* (S. 249 f.) in afrikanischen Texten ebenso geläufig, auch *occidere* fehlt in ihnen nicht, wiewohl es allerdings hinter *interficere* zurücktritt (LNTA S. 137. 256. 268. 330. 334 A. 7. 343), das aber auch der vg nicht fremd ist.

Ich stelle noch die Vokabeln zusammen, in denen **M**[1] und **T** (Tert.) voneinander und beide von Cy abweichen: (siehe S. 269!)

Auch hier tritt hervor, daß die nähere Berührung mit d g vg, wo diese sich von Cy scheiden, bei **M**[1], und nicht bei **T** (Tert.) ist; die einzige Ausnahme: *gerere* für πραττειν **T** (Tert) r g d vg gegen *admittere* **M**[1] und *agere* Cy hat keinen symptomatischen Wert (s. o. S. 257 f); denn **T** bietet anderweit auch *admittere* (1 K 5, 2. 2 K 12, 21) und *agere* (G 5, 21 = Cy vg); *agere* ist ferner Vokabel der vg R 1, 32. 2, 1. 2. 3. 7, 15. 19. 9, 11. 1 K 9, 17. G 5, 21. E 6, 21. Ph 4, 9. 1 Th 4, 11.

---

[1] Für den afrikanischen Charakter von *volatile* ist, da πτηνος Hapaxlegomenon ist, die Statistik für πετεινον beweisend.

		M[1]	Cy	T (Tert.)	
Rm 11, 35	προεδωκεν	*porrexit*	*prior dedit* (m d g vg)	*tradidit*	
1 K 15, 47	εκ γης χοικος	*de humo terrenus*	*de terrae limo*	*de terra choicus* *de terrae limo*	(*te terra terrenus* d g vg)
48	χοικος	*de terra*	*ille e limo*	*choicus*	(*terrenus* d g ½ vg, *terrestris* g ½)
		terrenus (d g ½ vg)	*qui de limo*	*choicus*	(*terrestris* g ½)
	επουρανιος	*de caelo*	*caelestis* (d g vg)	*supercaelestis*	
		de caelo	*caelestis* (d g vg)	*supercaelestis*	
49	χοικος	*terrenus* (g vg)	*qui de limo est*	*choicus*	(*terrestris* d)
	επουρανιος	*caelestis* (d g vg)	*qui de caelo est*	*supercaelestis*	
2 K 5, 10	πραττειν	*admittere*	*agere*	*gerere* (r d g vg)	
G 4, 4	ηλθεν	*evenit*	*venit* (m d g vg)	*at ubi tempus*	(*plenitudo temporis* d g
	το πλῆρ. τ. χρ.	*impleri tempus*	*adimpletio temporis*	*expletum est*[1]?	vg, *pl. temporum* m)
	ενκακειν	*fatigari*	*deficere* (m d g vg)	*taedet*	
E 6, 14	περιζωννυσθαι	*praecingere* (m d g ½)	*adcingere*	*succingere* (vg)	(*circumcingere* g ½)
Ph 3, 20	πολιτευμα	*municipatus*	*conversatio* (m d g vg)	*politeuma*	

[1] Vgl. oben S. 258.

Im Vergleich mit **T** steht also **M**[1] den europäischen Texten näher. Afrikanisch im Sinn der Cyprianischen Bibel ist freilich auch **T** nicht. In folgenden Vokabeln stimmen **M**[1] und **T** überein und stehen gegen Cyprian.

	M[1]	**T**	**Cy**
R 11, 33	βαθος	*profundum*	*altitudo* (m d g vg)
1 K 1, 19	αθετειν	*irritum facere*	*reprobare* (r d g vg)
3, 19	παρα	*penes*	*apud* (m d g vg)
6, 20	αιρειν	*tollere* (m_s)	*portare* (m_v g vg) [1]
7, 29	συνεσταλμενος	*in collecto*	*collectum* (*breve* m vg, *breviatum* d, *breve* ł *abbreviatum* g)
15, 41	δοξα	*gloria* (r d g ½)	*claritas* (m_v g ½ vg, m_s om)
15, 52	φθορα	*corruptela*	*corruptio* (r m_v d g vg, *interitus* m_s)
15, 53	αφθαρσια	*incorruptela* (vg[2])	*incorruptio* (m d g)
G 1, 6	μετατιθεναι	*transferre* (d g vg)	*demutare*
1, 8	ευαγγελιζεσθαι	*evangelizare* (d g vg)	*adnuntiare*
6, 2	αλληλοι	*invicem* (g ½)	*alterutrum* (m g ½, *alter alterius* d vg)
6, 12	κοσμοκρατορες	*munditenentes*	*principes huius mundi* (*mundi rectores* m d g vg)
Ph 2, 6	μορφη	*effigies*	*figura* (*forma* m d g vg)
	ηγεισθαι	*existimare*	*arbitrari* (m d g vg)
	ειναι ισα	*pariari*	*esse aequalis* (m d g vg)

[1] D ^{gr} hat hier nicht αρατε, sondern δη; d ^{lat} läßt das Wort unübersetzt, omittiert also wohl ein *portate* seiner Vorlage.

[2] Von WORDSWORTH-WHITE nach A C F G H Θ P R T gegen Sixt Clem und v. 42 hergestellt. — Im Apparat erscheint bei W.-W. als Zeuge für *incorruptionem* auch Tert. Res 51; aber dies Textstück ist erst von Pamelius, angeblich nach einer Hs. Johannis Angli (C), gegen die anderen Hss. eingesetzt. Wie Res 42. 57 völlig sicherstellen, liest **T** *incorruptelam*, also auch nicht etwa *incorruptibilitatem*, wie W.-W. aus dem Kontext zu schließen scheinen.

Ph 3, 21	μετασχηματιζειν	*transfigurare* (d g ½)	*transformare* (g ½, *reformare* m vg)
	συμμορφος	*conformalis*	*conformatus* (d g ½, *conformis* m g ½, *configuratus* vg)
	δοξα	*gloria* (m d g)	*claritas* (vg)
K 2, 8	απατη	*seductio* (d)	*fallacia* (vg, g vac).

In den meisten dieser Fälle gehen mit Cy die europäischen Texte, so daß also zunächst deutlich wird, daß **M**[1] und **T** von den beiden Typen unabhängig sind (s. u.), während charakteristisch afrikanische Vokabeln überhaupt kaum zur Frage stehen. Eine Ausnahme bildet nur etwa *adnuntiare* Cy gegen **M**[1]**T** (vgl. LNTA S. 237); doch bilden die Übernahme und Übersetzungen griechischer Worte eine besondere Variantengruppe, die nicht so sicher charakterisieren, wie gewisse lateinische Synonyma. Für *demutare* als Übersetzung von μετατιθεναι fehlt Vergleichsmaterial; *transferre* ist in vg ständig.

Ohne daß **T** vergleichbar wäre, steht **M**[1] gegen Cy in folgenden Vokabeln:

		M[1]	**Cy**[1]
R 2, 16	κρυπτος	*occultus*	*absconsus*[1]
2, 12	αμαρτανειν	*delinquere*	*peccare* (g d vg)
	ανομως	*sine lege* (d g vg)	*inique*
1 K 1, 21	ευδοκειν	*boni ducere*	*complacere* (*placere* r d g vg)
	σωζειν	*salvum facere* (r d vg)	*salvare* (g)
3, 19	δρασσεσθαι	*deprehendere*	*reprehendere* (*conpr.* m vg, *adpr.* d g)
	πανουργια	*nequitia*	*astutia* (m d g vg)
7, 10	χωριζεσθαι	*discedere* (m_s d g vg)	*separari* (*recedere* m_v r)
7, 11	χωριζεσθαι	*discedere* (m_s d g vg	*recedere* (m_v r)
2K 3,14f.16	καλυμμα	*velamen* (d g vg)	*velamentum*
E 2, 18	εχειν	*consequi*	*habere* (g d vg)
	αμφοτεροι	*simul*	*ambo* (d vg, *utrumque* ł *ambo* g)
5, 32	τουτο	*hoc* (d g vg)	*istud*

[1] Nicht Cy, aber de rebaptismate, vgl. LNTA z. St.

E	6, 1	υπακουειν	*obaudire* (d, *oboedire* g vg)	*obsequens esse*
	6, 4	πατερες	*parentes*	*patres* (d g vg)
		εκτρεφειν	*enutrire* (g ½)	*nutrire* (g ½, *et* (!) *nutrite* d, *educate* vg)
		νουθεσια	*correptio* (d vg) [1]	*correctio*
	6, 12	εν τοις επουρανιοις	*in caelis*	*in caelestibus* (g d vg)
Ph	1, 18	προφασις	*causatio*	*occasio* (r d g vg)
	2, 7	κενουν	*exinanire* [2] (m d g vg)	*inanire*
		μορφη	*effigies*	*forma* (m d g vg)
		σχημα	*figura* (m_v)	*habitus* (d g vg, *species* m_s)
2 Th	2, 10	αγαπη	*dilectio* (g)	*dilectus* (*caritas* d vg)
	2, 12	ευδοκειν	*consentire* (d g vg)	*sibi placere in*
		αδικια	*iniquitas* (d g vg)	*iniustitia*

Diese Zusammenstellung zeigt zunächst nochmals, daß **M**[1] völlig selbständig gegen Cy ist; wo dieser von dem europäischen Consensus (m) d g vg abweicht, geht **M**[1] eher mit dem letzteren. Charakteristisch afrikanische Vokabeln, die **M**[1] nicht teilt, sind z. B. *absconsus* (LNTA S. 197) und *istud* (ebd. S. 83, vgl. ob. S. 265). Für *velamentum* und *correctio* fehlt leider ganz das Vergleichsmaterial (*correptio* ist zwar stets die Übersetzung von vg, aber Tit 3, 10 auch die von Cy); *obaudire* begegnet neben *obsequens esse* auch bei Cy E 6, 5 und k Mt 8, 27, und auch *sibi placere* und *iniustitia* sind nicht charakteristisch afrikanisch.

An den verhältnismäßig groben, aber sicheren Scheidungen, die das Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen über **M**[1] und **T** sind, muß ich mir hier genügen lassen; das Material an lateinischen Paulustexten reicht für feinere Abstufungen nicht aus, wie sie sich an dem so viel reicheren der Evangelien und auch der Apostelgeschichte bestimmen lassen. Dabei ist nun

[1] Die Vokabel von g ist hier nicht zu erkennen, da nur die Silbe *cor* geschrieben ist; wollte g seine Vorlage korrigieren?

[2] S. o. S. 233.

offenbar der europäische Charakter von M[1] deutlicher geworden als der afrikanische von T. Daß M[1] keine afrikanische Übersetzung ist, sondern eine den europäischen Texten relativ nahestehende, ist, wie mir scheint, mit großer Klarheit hervorgetreten. Wenn M[1] mit dem Consensus der katholischen europäischen Texte nicht einfach übereinstimmt und somit von ihnen weit stärker abweicht als die einzelnen dieser Texte voneinander, so ist eben daraus zu erkennen, daß M[1] die selbständige Übersetzung eines anderen griechischen Textes ist (des Marcionitischen) und weder eine vorher vorhandene Übersetzung des katholischen Paulus zur Grundlage haben, noch selbst die Grundlage einer solchen sein dürfte, — es müßte denn eine uns verlorene Übersetzung sein, aus der M[1] gleichsam herausgeschnitten oder zu der M[1] aufgefüllt worden wäre. Das wäre eine willkürliche und unwahrscheinliche Annahme. Wir haben weder einen apriorischen noch einen empirischen Grund, an der ursprünglichen Einheit der katholisch-europäischen Übersetzung der Paulinischen Briefe zu zweifeln [1]; und da M[1] gegen die uns bekannten Zeugen derselben bei allen Berührungen relativ selbständig ist, so ist für

[1] Man darf sich die erste europäische Übersetzung nur nicht als eine mechanisch vervielfältigte Ausgabe vorstellen, deren Text Norm und Autorität war (wie später der des Hieronymus), sondern — ähnlich wie die mittelalterlichen Bibelübersetzungen — als ein freies Unternehmen und eine lebendig wachsende Schöpfung, deren Gebrauchswert sie empfahl, ohne daß irgendein Benutzer sich gehemmt gesehen hätte, auf Grund eigener Einsicht oder anderer Tradition (etwa in kultischen Perikopeninterpretationen) zu ändern, wie er konnte und mochte. Dadurch wird in der Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung die Grenze zwischen einer neuen Übersetzung und der Rezension einer vorhandenen fließend; aber im Sinn der gemeinsamen, weil ursprünglichen Grundlage für eine unbestimmte Fülle von individuellen Texten ist die Einheit der europäischen Übersetzung m. E. zu behaupten. (Vgl. meine Bemerkungen Th LZ 1921, Sp. 126ff. und bei SCHANZ-KRÜGER, Gesch. der römischen Literatur III[3] (1922) S. 442 ff. sowie JÜLICHER in dem oben S. 230, 5 genannten Aufsatz.) — Bei den Evangelien ist, wie ich vermuten möchte, die Übersetzung der einzelnen (oder einzelner) vielleicht älter als ihre Verbindung zum Viererkanon, und der immer wieder unternommene und doch nie ganz erreichte Ausgleich der Übersetzungen nach der Verbindung erklärt gewisse Variantenbestände im altlateinischen evangelium quadruplex; doch ob oder wie weit das zutrifft, wird JÜLICHER lehren.

M^1 die gleiche Heimat, aber selbständige Bildung anzunehmen. Es ist ja auch nicht einzusehen, wie bei den Marcioniten das Bedürfnis nach einer lateinischen Paulusübersetzung früher hätte hervortreten sollen als bei den Katholiken oder umgekehrt, und den Marcionitischen bzw. den katholischen Pauluskanon einheitlich zu übersetzen, dürfte für beider Sprachen kundige Christen, die aber sonst nicht philologische Virtuosen waren (wie ihre Übersetzungen zeigen), viel sicherer und weit weniger schwierig gewesen sein als die verwickelte Arbeit einer Herstellung der Übersetzung des einen aus der des anderen. War in dem Kreise, in dem M^1 entstand, ein katholischer lateinischer Paulus bereits bekannt und forderte die Konkurrenz eines marcionitischen, oder verhielt es sich umgekehrt, so mag die Kenntnis der älteren Übersetzung die neue ja hin und her befruchtet haben, kann aber ihre Originalität und Selbständigkeit so wenig aufheben wie etwa die gewisser moderner Übersetzungen von Augustins Bekenntnissen durch die Kenntnis ihrer Urheber von älteren Übersetzungen eingeschränkt wird. Vielleicht würde eine vollständige Vergleichung der M^1-Stücke mit den europäischen Texten auch über die zugleich in Zitaten Tertullians oder Cyprians erhaltenen Stellen hinaus (auf die ich mich hier beschränken mußte) das Verhältnis von M^1 und eur noch genauer erkennen lassen, könnte aber Verwandtschaft und Selbständigkeit beider gewiß nur bestätigen. M^1 dürfte somit europäischen, wohl sicher römischen Ursprungs sein und ist mit der Marcionitischen Propaganda nach Afrika gekommen, wo vielleicht der griechische Marcion wenig verbreitet war (vgl. o. S. 238). Mögen M^1 und eur in Rom etwa gleichzeitig, bzw. in geringem Abstand entstanden sein, — als M^1 nach Afrika gelangte, war dort T bereits verbreitet.

Die Einordnung der Übersetzung T, wie sie auf diesen Blättern in charakteristischen Zügen herausgestellt wurde, in die älteste Geschichte der lateinischen Bibel, ist ein schwieriges Problem, das hier nicht mehr aufgenommen, sondern nur bezeichnet werden kann. „Afrikanisch" ist ja zunächst ein bloßes Siglum für einen Übersetzungstypus, der durch die Zitate Cyprians topographisch und chronologisch in bestimmten Grenzen datiert ist, wie „europäisch" ein solches für die von ersterem charakte-

ristisch verschiedenen, im Übersetzungstypus wesentlich einheitlichen Bilingun d (e w) g (f) und vg, mit denen auch r und m im ganzen zusammengehen. Für Paulus haben wir den afrikanischen Text nur in den Zitaten Cyprians (und der etwa gleichzeitigen pseudocyprianischen Schriften afrikanischen Ursprungs); aber wir wissen von den Evangelien her, für die k und e den Cyprianzitaten zur Seite treten, und von Acta Cath Apc, für die h, bzw. h und Primasius hinzukommen, wie verbreitet und zugleich wie nuanciert der Text war. Dennoch kann an der geschichtlichen Einheitlichkeit des afrikanischen Bibeltextes, wie ich in meiner früheren Arbeit (LNTA) zu erhärten versucht habe und seither CAPELLES Studien über den lateinischen Psalter in Afrika bestätigt haben, kein Zweifel obwalten. Das reiche Vergleichsmaterial, das für die Evangelien zu Gebote steht, zeigt, daß Cy den Textcharakter schon in einer gelegentlich gegen k etwas abgeschwächten, „europäisierten" Form vertritt, und das wird bei Paulus, für den uns ein handschriftlicher Zeuge des afrikanischen Textes ganz fehlt, nicht weniger der Fall sein. Andererseits erweisen die Vergleichungen von Cy mit e h Prim ihn diesen Zeugen gegenüber als einen noch wenig verblaßten Vertreter seines Stammes [1]. Die Charakteristik der Übersetzung **T** hat nun gezeigt, daß sie zwar gewisse, bedeutsame Gemeinsamkeiten mit Cy aufweist und — verglichen mit **M**[1] — nicht zu den europäischen Übersetzungen gehört, aber im ganzen doch stärker von Cy abweicht als sonst die Zeugen des älteren afrikanischen Textes voneinander. Eine Entwicklung, die von **T** zu Cy führte, würde sich nicht gradlinig fortsetzen in der von Cy zu den spätafrikanischen Texten führenden. Das ließe sich zwar nur an dem reicheren Material der Evangelien genauer darstellen, wird aber an den obigen Zusammenstellungen wie an Stichproben schon deutlich. Ob **T** afrikanischer aussähe, wenn wir den Bibeltext sicherer von den von Tertullian gestalteten Formen seiner Zitate scheiden könnten, wenn wir eine

[1] Vgl. über Einheit und Verschiedenheit bzw. Einheit und Entwicklung des afrikanischen Textes LNTA S. 59 ff. 129 ff. 177 ff. 214 ff. 232 ff. 323 ff. Seine Geschichte würde sich auch durch die Varianten der Rezensionen von Cyprians Testimonia in ihren Hss. noch genauer illustrieren lassen.

Handschrift dieser Übersetzung hätten, die wir mit den häufig so freien Zitaten Tertullians vergleichen könnten wie k mit den meist so strengen Cyprians? Die Tendenzen Tertullians bei seiner Latinisierung der Bibel laufen wohl in europäischer Richtung; aber wie weit greifen sie der afrikanischen Bibel seinerzeit vor, wieweit bestehen sie schon in dieser? Ist an manchen Stellen, wo Cy mit europäischen Zeugen gegen **T** steht, bei diesem die Africitas[1]? Hier müssen weiter ausgedehnte Untersuchungen, als sie der Rahmen dieser Arbeit gestattet, zu besserer Erkenntnis führen. Sie dürften jedoch bestätigen, worauf wie andere Einzeluntersuchungen auch die hier gebotene hinzuweisen scheint, daß die Geschichte der lateinischen Bibel von der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zum Siege des Hieronymus bzw. zum Untergang des christlichen Afrika ein verwickeltes Gewebe ist, in dem die selbständigen Übersetzungen verschiedener Heimat den Zettel und die Rezensionen verschiedener Zeiten den Einschlag bilden; die letzteren sind durch die jeweils andere Übersetzung mit beeinflußt. Tradition und Entwicklung, Eigenart und Einheit stehen in einem steten Ringen, das auch auf diesem Gebiet zu

[1] Es ist mir hier nicht möglich, auch die Vergleichung der Tertullianzitate, die nicht in M^1 wiederkehren, mit Cy durchzuführen. Sie würde das bekannte Gegeneinander von Fällen, in denen **T** mit Cy gegen vg, und solchen, in denen **T** mit vg gegen Cy steht, ergeben. Nur als Beispiele seien einige Vokabelvarianten aus R notiert. **T** Cy gegen vg: 5, 3. 8, 35 *pressura* gegen *tribulatio*, 5, 37 *tolerantia* gegen *patientia*, 8, 36 *causa tui* gegen *propter te*, *deputare* gegen *aestimare*, 8, 37 *supervincere* gegen *superare*; **T** vg gegen Cy: 2, 16 *occultus* gegen *absconsus*, 8, 17 *conglorificare* gegen *conmagnificare*, 8, 18 *futurus* gegen *superventurus*, *gloria* gegen *claritas*, 8, 36 *occidere* gegen *mortificare*, 12, 1 *obsecrare* gegen *orare*, *exhibere* gegen *constituere*; **T** gegen Cy vg: 1, 25 *conditio* gegen *creatura*, 5, 3 *perficere* gegen *operari*, *certus* gegen *sciens*, 9, 5 *in aevum* gegen *in saecula*, 12, 1 *placens* gegen *placibilis*, 13, 3 *referre* gegen *habere*, 14, 17 *esus* gegen *esca*. Es vertreten, soweit die Untersuchungen in meinem LNTA die Fälle prüfen lassen, spezifisch afrikanische Vokabeln: **T** Cy mit *pressura* für θλιψις (LNTA S. 142), *tolerantia* für υπομονη (S. 77), *causa* für ενεκεν (S. 72), *deputare* für λογιζεσθαι (S. 75. 268), *supervincere* für υπερνικαν (S. 63. 75), also in allen Fällen; Cy gegen **T** vg mit *absconsus* für κρυπτος (S. 197). Durchführbar ist eine Untersuchung über den afrikanischen Charakter von Cy und **T** nur in den Evangelien, da wir für Paulus keinen dritten altafrikanischen Zeugen neben beiden haben.

verfolgen reizvoll und für manche weitergreifende geschichtliche Erkenntnis nicht unfruchtbar ist [1]. Es möchte vielleicht sein, daß **T** ein afrikanischer Text in einer zuweilen stärker europäisierten Rezension ist als diejenige, die sich noch in der Zeit Cyprians und in seiner Hand gehalten oder durchgesetzt hat, und die ihrerseits vielleicht in späteren afrikanischen Texten wieder aufzufinden wäre. Diese Fragen zu klären, mag der bescheidene Versuch, der hier gemacht ist und seine Aufgabe nur in der unerläßlichen Vorarbeit einer deutlichen Scheidung des lateinischen Paulustextes der Marcioniten von dem Tertullians sehen konnte, andere anregen.

[1] Man hat demgemäß immer neben den Symptomen für verschiedenen Ursprung (afr und eur) die für verschiedene Stufen, primitiv und entwickelt, ins Auge zu fassen. **T** weist z. B. in der Übernahme nicht kirchlich-technischer griechischer Wörter wie *sophia, choicus, politeuma, machaera* archaische Züge auf, die **M**[1] fremd sind; auch Wörtlichkeiten wie *supercaelestis, superterrenus* sind primitiv. Weithin ist die afrikanische Bibel primitiver als die europäische; aber die Symptome verteilen sich auf beide, und da beide ursprünglich selbständig sind, sind Heimat und Stufenzeichen auseinanderzuhalten wie Art und Alter.

Verzeichnis der griechischen und lateinischen Wörter.

1. Die griechischen Wörter.

αγαθος 246. 260. 266
αγαπη 249. 262. 272
αγενης 246. 255. 260. 266
αγιασμος 255. 261. 267
αγοραζειν 247. 262
αδικια 272
αθετειν 270
αιρειν 270
αιων 251. 262
αλλαττειν 243. 260. 266
αλληγορειν 238
αλληλοι 270
αλοαν 250. 262
αμαρτανειν 271
αμαρτημα 245
αμαρτια 244. 260. 266. 267
αμφοτεροι 271
ανακεφαλαιουσθαι 238. 246 260. 267
ανομια 244. 260
ανομως 271
ανταποδιδοναι 236. 251
αντιστρατευεσθαι 246. 260. 266
απαλλοτριαν 248. 262
απατη 271
αποδεικνυναι 255. 262
αποδιδοναι 245. 260. 264
αποκτεινειν 244. 260. 267
απολλυναι 250. 262
αρπαζειν 255. 261. 267
ασθενης 247. 262
αφθαρσια 270
βαθος 270
βαπτιζειν 243. 260. 266
βασταζειν 244. 260. 265
βελος 254. 262. 265
γινωσκειν 254. 262
γνωστος 254
γυνη 257. 261. 266
δειν 248. 262
δεξιας διδοναι 248. 262
διαθηκη 238
διαφερειν 249. 262
διαφθειρειν 256. 261. 267
δοξα 248. 262. 270. 271
δοξαζειν 255. 262. 264
δρασσεσθαι 271
εγειρειν 247. 262
εθνος 259. 262
εκδημειν 245. 260. 267
εκδικησις 236. 251
εκδυειν 253. 261. 267
εκτρεφειν 272
ενδειξις 238
ενδημειν 245. 260. 267
ενδυειν 267
ενεκεν 276
ενεργεια 259. 262. 265
ενκακειν 258. 262. 269
εξαγοραζειν 247
εξουθενειν 255
επαγγελια 236

επιγειος 257. 261. 266
επιδειξις 238
επιποθειν 246. 260. 267
επουρανιος 252. 261. 265. 269. 272
ερχεσθαι 269
ετοιμασια 246. 260. 265
ευαγγελιζεσθαι 253. 262. 270
ευδοκειν 271. 272
ευδοκια 233
ευλογια 236
εχειν 271
εχθρος 236. 249. 262
ζην 249. 262
ηγεισθαι 270
θλιψις 276
ιλυρεος 245. 260. 265
ισα ειναι 254. 262. 270
ισχυρος 247. 262
καθαριζειν 245. 260. 267
καλυμμα 271
καταδουλουν 246. 260. 267
κενουν 233. 246. 260. 266. 272
κληρονομειν 252. 261. 266
κομιζεσθαι 246. 260. 265
κοσμοκρατωρ 253. 262. 270
κοσμος 256. 262
κρεμασθαι 250. 261. 267
κρυπτειν 250
κρυπτος 271. 276
κτασθαι 254. 262
κτηνος 246. 260. 266
λογιζεσθαι 276
μαχαιρα 253. 261. 265
μεγαλυνειν 255
μεθοδεια 244. 260. 267
μετασχηματιζειν 271
μετατιθεναι 270. 271
μορφη 270. 272
μυκτηριζειν 246. 260. 265
νικη 238
νικος 238. 243. 260. 264
νοημα 256. 262
νουθεσια 272
νους 256. 262
ομοιωμα 251. 262. 266
οργη 258. 261. 267
οστρακινος 246. 261. 267
ουτος 264. 271
πανουργια 271
παρα 270
παραπτωμα 245
παρεισακτος 235
παρεισερχεσθαι 258. 262
παρερχεσθαι 252. 262
παρουσια 254. 262
πατηρ 272
πενης 239
περιζωννυσθαι 246. 261. 269
πετεινον 268
πλανη 259. 262. 265
πληρωμα 258. 262. 269
ποιειν 258
πολιτευμα 252. 261. 269
πονηρια 248. 262
πονηρος 247. 261. 267
πορνεια 258. 262
πραττειν 257. 262. 268. 269
προδιδοναι 246. 261. 269
προσωπον 258. 262
προφασις 272
πτηνος 246. 261. 266. 268
πτωχος 239
ρομφαια 253
σιτος 246. 261. 266
σκευος 249. 262
σοφια 243. 261. 265
σοφος 235
σπειρειν 243. 261. 264
συμβαινειν 246. 261. 266
συμμορφος 271
συνεσταλμενος 270
σχημα 272
σωζειν 271
τελειν 252. 261. 265
τερας 245. 261. 267
τιμης 252. 262
τυπος 245. 261. 264
υπακουειν 272
υπερνικαν 276
υπομονη 276
φανερον γινεσθαι 244. 248. 262
φανερος 244. 261. 266
φανερουσθαι 248. 262
φθειρειν 256. 261. 264
φθορα 270
χοικος 245. 261. 266. 269
χωριζεσθαι 271
ωραιος 253

2. Die lateinischen Wörter.

abbreviare 270
abesse 245. 260. 267
abscondere 250
absconsus 271. 272. 276
accidere 246. 261. 266
adcingere 269
adesse 267
adfirmare 255
adimpletio 258. 269
admittere 257. 268. 269
adnuntiare 253. 270. 271
adprehendere 271
adseverare 255
adventus 254
adversari 246. 260. 266
aequalis esse 254. 270
aestimare 276
aevum 251. 276
agape 249
agere 257. 268. 269
agnoscere 254
alere 249
alienare 248
alienus 248
allegoricus 238
alter alterius 270
alterutrum 270
altitudo 270
ambo 271
animus 256
apertus 244. 261. 266
apparere 248. 254
apud 270
arbitrari 270
astutia 271
auferre 250. 255. 261. 267
baptizare 243. 260. 266
boni ducere 233. 271
boni existimatio 233
bonus 246. 260. 266
brabium 252
breviare 270
brevis 270
caelestis 252. 261. 265. 269. 272
de caelo 252. 261. 269
caritas 272
causa 276
causatio 272
cedere 252
celare 250
certus 276
choicus 245. 261. 266. 269. 277
circumcingere 269
claritas 248. 270. 271. 276

clypeum 245. 260. 265
cognoscere 254
colligere 270
comparare 247
complacere 271
comprehendere 271
comprobare 252. 261. 265
conditio 276
configurare 271
conformalis 271
conformare 271
conformis 271
conglorificare 276
conmagnificare 276
consentire 272
consequi 252. 261. 265. 266. 268. 271
constituere 276
contemptibilis 255
contentio 238. 243. 260. 264. 265
contingere 266
contrucidare 244
conversatio 269
cor 256
correctio 272
correptio 272
corrumpere 256. 261. 267
corruptela 270
corruptio 270
creatura 276
cupere 246. 260. 267
decedere 252
defendere 251
defensa 251
deficere 258. 269
delictum 244. 260. 267
delinquentia 244. 260. 266. 267
delinquere 271
demutare 243. 260. 266. 270. 271
deprehendere 271
deputare 276
deridere 234. 246. 260. 265
desiderare 246. 260. 267
despoliare 253. 261. 267
dexteras dare 248
— *iungere* 248
— *miscere* 248
differre 249
dilectio 249. 272
dilectus 272
discedere 271
dispungere 245
distare 249
educare 272
efficacia 259
effigies 270. 272
egens 239
egenus 239
emere 247
emicare 244
emundare 245. 260. 267. 268
ensis 253
enutrire 272
eripere 255
error 259. 265
esca 276
esse 245. 260. 267
esus 276
ethnicus 259
etsi 236
evacuare 233. 246. 260. 266
evangelizare 253. 270
evenire 246. 261. 266. 269
exemplum 245. 261. 264
exhaurire 233
exhibere 276
exinanire 233. 266. 272
existimare 270
existimatio 233
explere 258. 269
exspoliare 267
exuere 253. 261. 267
facere 257
facies 258
fallacia 259. 265. 271
fatigare 258. 269
ferre 244. 260. 265
fictilis 246. 261. 267
figura 245. 261. 264. 270. 272
forma 270. 272
fornicatio 258
fortis 247
frumentum 246. 261. 266. 268
futurus 276
gens 259
gerere 257. 268. 269
gestare 244. 260
gladius 253. 261. 265
gloria 248. 264. 270. 271. 276
glorificare 255
habere 271. 276
habitus 272
hereditare 266
hereditate consequi 252
— *possidere* 252
hereditati habere 252
hic 264. 271
honestas 248. 264
honor 248
honorare 255
hostis 236. 249
de humo terrenus 245. 261. 269
iactare 255
iaculum 254. 265
ignobilis 246. 260. 266
ille 235
impingere 259
implere 258. 269
inanire 233. 246. 260. 266. 272
inanis fieri 233
incorruptela 270
incorruptibilitas 270
incorruptio 270
infirmus 247
ingenium 244. 260. 267
inhonestas 248. 255. 266
inhonestus 246. 260
iniectio 256
inimicus 249
inique 271
iniquitas 244. 272
iniustitia 272
inmanere 267
inmorari 245. 260. 267
inmutare 266
insidia 267
instaurare 267
instinctum 235. 259. 265
instinctus 235. 259. 265
intelligere 254
intelligibilis 254
interficere 244. 260. 267. 268
interitus 270
invalidus 248
invicem 270
ira 258. 261. 267. 268
iracundia 258. 261. 267
irridere 234. 246. 260. 265
irripere 258
irritum facere 270
is 235
iste 264. 265. 271. 272
iumentum 246. 260. 266
licet 236

limaceus 245
de terrae limo 245. 269
machaera 253. 261. 265. 277
machinatio 244. 260. 267
magnificare 255
magno (*pretio magno*) 234. 252
malitia 249
malus 247. 261. 267
manifestari 244. 248
manifestus 244. 261. 266. 268
maturus 253
mendicus 239
mens 256
militare 246. 260. 266
minimus 255
modicus 255
mortificare 276
mulier 257. 261. 266
mundare 245. 260. 267
mundipotens 253
munditenens 253. 270
mundus 256
municipatus 252. 261. 269
mutare 243. 260. 266
natio 259
necesse esse 248
nequam 247
nequitia 249. 271
nutrire 272
obaudire 272
oboedire 272
obsecrare 276
obsequens esse 272
occasio 272
occidere 244. 260. 267. 268. 276
occultus 248. 271. 276
operari 276
operatio 259. 265
oportere 248
optimus 246. 260. 266
orare 276
os 258
ostensio 238
ostentum 245. 261. 267
paratura 246. 260. 265
parens 272
pariari 254. 270
pater 272
patientia 276
pauper 239
peccare 271
peccatum 244. 260. 266. 267
pecus (*pecoris*) 266
pecus (*pecudis*) 246. 260. 266
pendere 251. 261. 267
penes 270
perdere 250
peregrinari 245. 260. 267
perficere 252. 261. 265. 276
perire 250
persona 258
pessimus 247. 261. 267
placere 271. 276
placere sibi 272
placibilis 276
plenitudo 269
politeuma 252. 261. 269. 277
politia 252
porrigere 246. 261. 269
portare 244. 260. 265. 270
portentum 245. 261. 267. 268
possidere 252. 254. 261. 266
praecingere 246. 261. 269
praedicare 253
praeparatio 246. 260. 265
praesens esse 267
praesentia 254
pressura 276
pretium (*magnum*) 234. 252
princeps 270
prior dare 269
probare 252
prodigium 267
profundus 270
propter 276
pusillus 255
rapere 255. 261. 267
recapitulare 238. 246. 260. 267
recedere 271
recensere (*ab initio*) 238
recipere 246. 260. 265
reciprocare (*ad caput r.*) 238. 246. 260. 267
recolligere (*ad initium*) 238
rector 270
reddere 245. 260. 264
redigere (*ad initium*) 238
redimere 247
referre 265. 276
reformare 271
remedium 267
rependere 245. 251
reportare 246. 260. 265
reprehendere 271
reprobare 270
repugnare 266
restaurare 267
resurgere 247
resuscitare 247
retribuere 245. 251. 260. 264
revelare 248
revocare (*ad initium*) 238
saeculum 251. 256. 276
salvare 271
salvum facere 271
sanctificatio 255. 267
sanctificium 255. 261. 267
sanctimonia 255
sanctitas 255. 261. 267
sapiens 235
sapientia 235. 243. 261. 265
scire 254. 276
scutum 245. 260. 265
seductio 259. 271
seminare 243. 261. 264
sensus 256
separare 271
serere 243. 261. 264
in servitutem abducere 246. 260. 267
in servitutem redigere 267
servituti subigere 246. 260. 267
similitudo 251. 266
simul 271
simulacrum 251. 266
sine lege 271
sofia 243. 261. 265. 277
species 272
spoliare 253. 267
sponsio 238
stuprum 259
subintrare 258
subintroire 258
substantia 252
succingere 246. 261. 269
superare 276

supercaelestis 252. 261. 265. 269. 277
superducticius 235
superinducticius 235
superterrenus 257. 261. 266. 277
superventurus 276
supervincere 276
suscitare 247
suspendere 250. 261. 267
sustinere 244. 260. 265
taedere 258. 269
telum 254. 265
tempestivus 253
terere 250
terrenus 245. 257. 261. 266. 269
terrestris 266. 269
testaceus 246. 261. 267
testamentum 238
tinguere 243. 260. 266. 268
tolerantia 276
tollere 255. 270
tractare 254
tradere 246. 261. 269
traducere 248
transferre 270. 271
transfigurare 271
transformare 271
transire 252
tribulatio 276
triticum 246. 261. 266
triturare 250
ultio 251
uterque 271
uxor 257. 261. 266
vc lidus 248
vas 249
vasculum 249
velamen 271
velamentum 271. 272
venire 269
vestire 267
victoria 238. 243. 260. 264
vindicare 251
vindicta 251
violare 256. 261. 264
vitiare 256. 261. 264. 267
vivere 249
volatile 246. 261. 266. 268
volucris 246. 261. 266

Date Due

DEC. 3 -69			
JUN 18 1965			
JAN 17 1966			

Library Bureau Cat. no. 1137

61994

BS
2280
J94
AUTHOR
61994
TITLE Festgabe für Adolf Jülicher.
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
DATE RETURNED
2/3/69 F.V. Filson